النزعة الوسطية في أهم المسائل الكلامية لدى الماتريدية والطحاوية وجذورها الأشعرية

إعـداد

د. أحمد عبد المنعم عبد المجيد

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية بأسوان جامعة الأزهر

النزعة الوسطية (في أهم المسائل الكلامية) لدى الماتريدية والطحاوية وجذورها الأشعرية

أحمد عبد المنعم عبد المجيد

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية للبنين، جامعة الأزهر، أسوان، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني: Ahmedabdelmajid.islam.asw.b@azhar.edu.eg

ملخص البحث :

الاعتدال يمثل الأصل في الفكر والاعتقاد، كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فضلاً عن كونه موافقاً للفطرة الإنسانية السليمة وصحيح العقيدة، بينما الغلو والتطرف مسألة طارئة تمثل دوائر منغلقة مقطوعة الصلات سريعة التلاشى على عكس الفطرة البشرية السليمة ، فقد رأيت أنه يجب علي توضيح ذلك من خلال عرضي لتصريحات الجماعات المتطرفة (المجسمة والمشبهة والمعتزلة) والجماعات المعتدلة (الأشعرية، الماتريدية، والطحاوية) التي تمثل مذهب أهل السنة والجماعة في أهم المسائل الكلامية. وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة. المقدمة وتضمنت ما يلي: الأسباب التى دفعتنى للكتابة في هذا الموضوع، ومنهجي في البحث، وخطة البحث. والتمهيد: ويتضمن نبذة موجزة عن التعريف بمصطلحات البحث، والمبحث الأول تناول مسألة علاقة الذات بالصفات وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها، والمبحث

الثاني تناول مسألة كلام الله تعالى " خلق القرآن " وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها، والمبحث الثالث تناول مسألة رؤية الله تعالى وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها. والمبحث الرابع: تناول مسألة الاستواء والعرش وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها. والمبحث الخامس: تناول مسألة الجبر والاختيار وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها. والخاتمة : وتتضمن أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: الماتريدية، الطحاوية، الأشعرية، المعتزلة، المشبهة، المجسمة.

Moderation in the most important matters of doctrine in the Maturid and Tahwist

Ahmed Abdel Moneim Abdel Majid.

Department of Belief and Philosophy, Faculty of Islamic Studies for Boys, Al-Azhar University, Aswan, Egypt

Email: AhmedabdeImajid.isIam.asw.b@azhar.edu.eg

Abstract:

Whereas moderation was the origin of thought and belief as stated in the Qur'an and the Sunnah of the Prophet as well as being consistent with the sound mind and pure human innateness and that extremism and exaggeration is an emergency matter represents fading closed circles as well as being unlike sound human innateness I've seen that I should clarify this through my presentation of the statements of extreme groups (Embodyators, Simulators and -Mu'tazila) and the moderate groups (Ash'ari-Maturid and Tahawia) who represents the doctrine of the Sunnis and the community in the most important doctrinal issues. In the first topic I've discussed the issue of the relationship between the self and the qualities between the extreme groups and the moderate groups. In the second topic I've talked about the issue of creating the Qur'an between the extreme groups And the moderate ones. In the third topic I've talked about the issue of seeing Allah Almighty and showed the situations of the extreme groups and moderate groups towards them. And in the fourth topic I've talked about an issue of establishment and the throne and the situation of extreme groups and moderate groups. And In the fifth topic I've talked about the issue of obligation and selection and the situation of extreme groups and moderate groups towards it. In the end of the research I've concluded that the Maturidi and Tahawi groups,

in addition to Ash'aryya were an example of the groups seeking moderate solutions and work for approaching different points of view.

Keywords: Maturidism, Tahawia, Asharya, Mu'tazila, Simulationism, embodyments.

الحمد لله الذي أنعم علينا بالإسلام دين الوسطية، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أمرنا بالقصد والاعتدال في الدين والبعد عن مظاهر الانحراف والغلو.

وبعــد،

فإن الباحث في مجال الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر الإسلامى بصفة خاصة يلاحظ أنه عندما تتنازع الفرق وتتعارض المذاهب، وتتطرف المواقف، ويصل الخلاف بينهما في وجهات النظر إلى حد الخصومة الفكرية، حينئذ تصبح الحاجة ملحة لأن يوجد من يقرب بين هذه الفرق المتنازعة وتلك المذاهب المتعارضة، ويعيد إلى المواقف المتطرفة إعتدالها، وهنا تنشأ الوسطية كنتيجة طبيعية لوجود الأفكار المتطرفة، ولما كان القرن الثالث الهجرى قد شهد ذورة المواجهة الفكرية والصراعات المذهبية التى أثرت في واقع المسلمين وحياتهم العامة، جاء القرن الرابع الهجرى ليعلن بأن هناك مهادنة بدلاً من المواجهة وأن هناك توسطًا واعتدلاً بدلاً من التطرف والغلو، وتبني تلك النزعة الوسطية كل من الماتريدية والطحاوية بالإضافة إلى الأشعرية.

وبذلك تكون هذه الفرق الثلاث قد مهدت - في أوائل القرن الرابع الهجرى - لميلاد فكر جديد يتسم بالوسطية والاعتدال، وإذا كان أى مذهب فكرى يكتسب صدارته واستمراره نتيجة لجهود علمائه وأتباعه الذين يعطون له دفعاً جديداً بمرور الزمن، فإن الأشعرية أغنى هذه المذاهب بشخصيتها ودعاماتها الفكرية المتعددة، وما يقال عن الأشعرية يقال عن الماتريدية التى

كان لها أثرها الواضح في مجال الفكر الإسلامى نتيجة لجهود علمائها وأتباعها الذين تحمسوا لها فكانوا عوناً لامتداد تلك الحركة الفكرية، وأما حظ الطحاوية فقليل بالنسبة للأشعرية والماتريدية، إذ لم تكن جذورها ضاربة بقوة في مجال الفكر الإسلامى ولم تجد من يتحمس لها كثيراً.

ولعل ذلك ما يفسر لنا قلة مصادر التراث الطحاوى وندرة أصوله، وعليه يمكن أن نرتب الفرق الثلاث من حيث الشيوع والتصدر على هذا النحو: الأشعرية - الماتريدية - الطحاوية، وأما السمة التى تجمع بين ثلاثتهم فهى إثارة نزعة الوسط والاعتدال بين المواقف المتطرفة، ولعلى أقصد بالوسطية هنا والتى كانت طابع فكر الماتريدية والطحاوية إنما هى وسطية في المنهج والموضوع، حيث غلب على مذهب هاتين الفرقتين اتجاه التوسط بين العقل والنقل من ناحية، ومحاولة إضفاء روح الاعتدال بين الفرق الكلامية المتطرفة في مواقفها صوب هذا الاتجاه أو ذلك من ناحية أخرى، وبالتالى سيكون تناولى منصباً على فرقتى الماتريدية والطحاوية مبيناً تلك النزعة الوسطية من خلال أهم الآراء الكلامية لكل منهما مع الإشارة إلى وجهة النظر الأشعرية في هذا الصدد، حتى يمكننا في النهاية أن نحكم على مدى اتساق هذه النزعة الوسطية مع مذهب كل فرقة، وتجلية لذلك جاء هذا البحث المتواضع والذي سميته ((النزعة الوسطية (في أهم المسائل الكلامية) لدى الماتريدية والطحاوية وجذورها الأشعرية))

- **سبب اختيارى لهذا الموضوع:**

إن من أهم الأسباب التى دفعتنى لاختيار هذا الموضوع والبحث فيه

ما يلي:

أولا: التنبيه على أن الاعتدال يمثل الأصل في الفكر والاعتقاد، كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فضلاً عن كونه موافقاً للفطرة الإنسانية السليمة وصحيح العقيدة، بينما الغلو والتطرف مسألة طارئة تمثل دوائر منغلقة مقطوعة الصلات سريعة التلاشى لأنها التمست من البعد عن الحق منهجاً زعمت أنه السبيل إلى الحق، وهيهات أن تكون مجاوزة الحق حقاً.

ثانياً: ما يثيره بعض المتطرفة من الأفكار الهدامة في أوساط المثقفين والحداثيين الذين اتخذوا من الفكر المتطرف منهجاً لهم ووسيلة إلى غايات خاصة، مأجورين من أيدى مجهولة غايتها هدم كل ما لهذه الأمة الوسط من خصائص علمية وثقافية، وحضارية من أجل تجفيف منابع الاعتزاز بهذه الأمة العظيمة.

ثالثاً: التشويه المتعمد لتراثنا العظيم من المتطرفين الذين اتخذوا التشكيك في وسطية الإسلام ذريعة لهم لبث أفكارهم.

رابعا: الدفاع عن الدين الإسلامى الوسطى وقضاياه ضد ما ألصق ببعض الأذهان من التشدد والتطرف والإرهاب، وأنه يمثل المنبع الأساسى للإرهاب والتكفير الذي انتشر في الآونة الأخيرة.

خامساً: الإقرار بأن الأزهر الشريف الصرح العلمي العريق ومكانته الدينية السامية وماله في قلوب المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها من مكانة رفيعة ومن ثم فهو أولى الجهات التى يجب أن يناط بها شأن

الدفاع عن وسطية الإسلام.

- **منهجي في البحث**

أما منهجى الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث فهو كما يلي:

١- المنهج الاستقرائي التحليلي النقدى، حيث قمت بتتبع أهم أقوال الفرق المتعددة المختلفة " المتطرفة والمعتدلة " في مسائل موضوع البحث، ثم أردفتها بتحليل كل فرقة، ونقد جمهور أهل السنة (الأشعرية - الماتريدية - الطحاوية) للمواقف المتطرفة مع ذكر الأدلة التى استند إليها علماء أهل السنة والجماعة، وقد حرصت أن أنقل أقوال كل فرقة من مصادرها الأصلية إن تيسر، وإلا فكتب الفرق والملل الناقلة لأقوالها.

٢- قمت بعزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور.

٣- حرصت على تخريج الأحاديث النبوية التى مرت أثناء البحث من مصادرها المعتمدة.

٤- ذكرت في الهامش ترجمة الفرق التى ورد ذكرها في ثنايا البحث مسترشداً بكتب التراجم والفرق ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

٥- إذا ذكرت المرجع لأول مرة اذكر اسم المؤلف والطبعة وسنة النشر، وإذا تكرر اكتفي بذكر المرجع فقط أو المرجع والمؤلف.

٦- رتبت المراجع الواردة في هذا البحث على حروف الهجاء.

٧- حرصت أن يكون أسلوب البحث أسلوباً علمياً، وراعيت فيه قواعد

اللغة العربية.

- **خطـة البحث:**

لقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة

- المقدمة وتضمنت ما يلي:-

١- الأسباب التى دفعتنى للكتابة في هذا الموضوع.

٢- منهجي في البحث

٣- خطة البحث

- التمهيد: ويتضمن نبذة موجزة عن التعريف بمصطلحات البحث

المبحث الأول: مسألة علاقة الذات بالصفات وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها

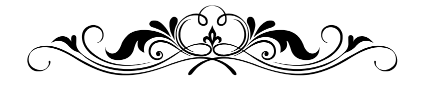
المبحث الثاني: مسألة كلام الله تعالى " خلق القرآن " وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها

المبحث الثالث: مسألة رؤية الله تعالى وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها.

المبحث الرابع: مسألة الاستواء والعرش وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها.

المبحث الخامس: مسألة الجبر والاختيار وموقف الفرق المتطرفة والمعتدلة منها

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال هذا البحث



التمهيد

التعريف بمصطلحات الدراسة

أولاً: معني الوسطية:-

(أ) المعني اللغوى: يطلق لفظ الوسط في معاجم اللغة ويراد به معان عدة: قال ابن فارس (ت - ٣٩٥هـ) في معجم مقاييس اللغة: وسط الواو والسين والطاء بناء صحيح يدل على العدل والنّصف، وأعدل الشيء أوسطه ووسطه[١]، وجاء في اللسان: وسط الشيء ما بين طرفيه[٢].

وقال صاحب القاموس: الوسط في كل شيء أعدله وخياره، وهو وسيط فيهم أى أوسطهم نسباً وأرفعهم محلاً[٣].

وقال في الأساس: جلس وسط الدار وضرب وسطه وأوساطهم وهو أوسط أولاده ووسطى بناته، ووسط القوم وتوسطهم حصل في وسطهم[٤]، وأصل الوسط: مكان تستوى إليه المساحة من سائر الجوانب ثم استعير للخصال المحمودة، ثم أطلق على المنّصف بها، قال الجوهرى: أى فالوسط مستلزم للخيار العدول، كما أشار المصنف يعنى الجلال في تفسيره، فأطلق

---

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس - ج٦/١٠٨ ، ت/ عبد السلام محمد، دار الفكر سنة ١٩٧٩م.

(٢) لسان العرب : ابن منظور ج٧/٤٢٦ ، دار صادر بيروت ، ط ثالثة سنة ١٤١٤هـ.

(٣) القاموس المحيط : الفيروزآبادى، ج١/٦٩١ ، ت/ مكتب تحقيق التراث، إشراف محمد نعم، مؤسسة الرسالة، ط/٨ سنة ٢٠٠٥م.

(٤) أساس البلاغة: الزمخشرى، ج٢/٣٣٣ ، ت/ محمد باسل عون، دار الكتب العلمية، بيروت ط/ أولى سنة ١٩٩٨م.

الملزوم وأراد اللازم فيكون استعارة[١].

ويتضح لنا من خلال هذه التعريفات اللغوية أن كلمة وسط تئول إلى معاني متقاربة، وأن الوسطية في اللغة تطلق على معنيين، الأول مادى وهو كون الشيء في وسط له طرفان، كوسط الدار، وهذا يقع بين طرفين أو أطراف متقابلة، والثاني معنوى، وهو كون الشيء أفضله وأخيره وأعدله وأجوده، وهذا يقع غالباً بين ضدين مذمومين متميزاً عنهما بأفضليته وجودته وقد يكون له ضد واحد كالعدل مع الظلم.

(ب) المعنى الإصطلاحى للوسطية: للعلماء أقوال وأثار في بيان مفهوم الوسطية، كلها تؤكد أنه لا توجد مخالفة حقيقية بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى للوسطية، بل إن النصوص الشرعية التى تضمنت مادة (وسط) قد اقتصرت على أحد الاستعملات اللغوية، وهو العدل والخيرية والبينية، فهناك من أهل العلم من بيّن مفهوم الوسطية من خلال تفسيره للآيات التى وردت فيها كلمة الوسط والتى تعنى العدل والخيرية والأفضلية، يقول الإمام الطبرى (ت ٧١١هـ) موضحاً معنى الوسطية عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[٢] إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين فلا هم أهل غلو فيه غلّو النصارى الذين غلوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوا، ولا هم أهل

(١) حاشية الجمل على الجلالين: سلمان بن عمر العجلي الشهير بالجمل، ج١/١١٤، ١١٥، طبعة الحلبي.

(٢) سورة البقرة : آية (١٤٣).

تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءه وكذبوا على ربهم، وكفروا به، لكنهم أهل توسط واعتدال فيه فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها[1]، وبنحو ما قال الطبرى في هذه الآية قال الفخر الرازى (٦٠٦هـ)[2] وأبو البركات النسفى (٧١٠هـ)، ويقول الإمام ابن كثير (٧٧٤هـ) عند تفسيره لهذه الآية ((وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)) الوسط هنا الخيار والأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسباً وداراً أى خيرها، وكان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسطاً من قومه، أى أشرفهم نسباً، ومنه الصلاة الوسطى التى هى أفضل الصلوات[3]،

ويتحدث السيد رشيد رضا (١٣٥٤هـ) في تفسير المنار عن معنى الوسطية، فيقول: قالوا: الوسط هو العدل والخيار، وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط والنقص عنه تفريط وتقصير، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة، فهو شر ومذموم، فالخيار هو الوسط

(١) جامع البيان في تأويل القرآن: الطبرى ١٤٢/٣)، ت/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط/ ١ سنة ٢٠٠٠م.

(٢) مفاتيح الغيب: الرازى (٨٥/٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/٣ سنة ١٤٢٠هـ، وينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل: النسفى ١٣٧/١ ،ت/ يوسف بديوى، دار الكلم الطيب، بيروت ط/أولى سنة ١٩٩٨م.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (٣٢٧/١)، ت/ محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ.

بين طرفى الأمر: أى المتوسط بينها[1].

وهذا مجمل قول العلماء فى الوسطية التى تعنى العدل والتوسط والتوازن، وكلها كما ترى عبارات متقاربة المعنى، وبناء على ذلك يمكن أن نقول بأن الوسطية فى الحقيقة هى التوسط فى أمور الدين بين المغالين والمقصرين، أو بعبارة أخرى هى الاعتدال بين الطرفين المتنازعين أو الأطراف المتنازعة دون ميل أو تحيز إلى أحدهما أو إحداهما.

ثانياً الماتريدية:

تنسب هذه المدرسة إلى محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى، نسبة إلى (ماتريد) وهى محلة قرب سمرقند في بلاد ما وراء النهر ولد بها، وكان يلقب بإمام أهل الهدى وإمام المتكلمين، والإمام الزاهد[2] وغير ذلك، ولا يعرف على وجه اليقين تاريخ ميلاده، بل لم يذكر من ترجم له كثيراً عن حياته، أو كيف نشأ وتعلم، ولم يذكروا من شيوخه إلا العدد القليل مثل نصير بن يحيي البلخي وقيل نصر (ت ٢٦٨هـ) الذي تلقى على يديه علوم الفقه وعلوم الكلام[3]، ويحتل الماتريدى منزلة كبيرة في

---

(١) تفسير المنار: محمد رشيد رضا، (٢/٤)، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٠م.

(٢) ينظر: الأعلام: خير الزركلي (١٩/٧)، دار الملايين بيروت، ط/١٥ سنة ٢٠٠٢م، معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة (٣٠٠/١١) مكتبة المثنى، بيروت، الأنساب: السمعانى (٣/١٢)، ت/ عبدالرحمن اليمانى، ط/١ سنة ١٩٦٢م، أصول الدين: أبي اليسر البزدوى (٢، ٣، ٢٠٤، ٢٤١) ت/ هانز بيترلنس ط/١ سنة ١٣٨٣هـ ، الحلبي، القاهرة.

(٣) الموسوعة الميسرة فى المذاهب والأديان: د/ مانع بن حماد الجهنى (٩٥/١)، دار الندوة =

تاريخ الفكر الإسلامي، حيث إنه أسس المدرسة الماتريدية التى ذاع وانتشر فكرها في العالم الإسلامي، والتى أصبحت هي و الأشعرية تتقاسم العالم الإسلامى، حتى قال صاحب كتاب مفتاح السعادة: أن رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان، أحدهما حنفى والأخر شافعى، أما الحنفى فهو أبو منصور بن محمد بن محمود الماتريدى إمام الهدى ....، وأما الأخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة وإمام المتكلمين ... أبو الحسن الأشعرى[1]، وأما عن وفاة الماتريدى فقد أجمع عامة من ترجم له على أنه توفى عام ٣٣٣هـ ودفن بسمرقند، وقيل توفى عام ٣٣٢هـ، وقيل عام ٣٣٦هـ، والأول هو الأشهر[2]، ومن أشهر مؤلفاته: تأويلات أهل السنة، وكتاب التوحيد، وكتاب مأخذ الشرائع، وكتاب الجدل وغيرها.

ثالثاً: الطحاويــة:

تنسب هذه المدرسة إلى الإمام العلامة الحافظ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدى الطحاوى الحنفى، نسبة إلى طحا وهى قرية من قرى الصعيد، ولد سنة ٢٣٩هـ[3]، وقد شهد له كثير من العلماء بالفضل والعلم

=

العالمية للنشر، ط/٤ سنة ١٤٢٠هـ، تاريخ المذاهب الإسلامية: أبو زهرة، ١٧٦ ، دار الفكر العربي ، سنة ١٩٩٦م

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة: طاش كبرى (١٥١/٢، ١٥٢) ت/ كامل أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة .

(٢) نفس المصدر (١٥١/٢، ١٥٢).

(٣) ينظر: تذكرة الحفاظ: الذهبي (٢١/٣، ٢٢)، دار الكتب العلمية بيروت، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ابن الجوزى (٣١٨/١٣)، ت/ محمد عبد القادر عطا، ومصطفى =

والإمامة، وسطر المؤرخون ومن ترجم له تلك الشهادات وأثبتوها منقبة في حقه، ومن هؤلاء تلميذه مؤرخ مصر أبو سعيد ابن يونس (٣٤٧هـ) حيث يقول عنه: كان الطحاوى ثقة ثبتاً فقيهاً عاقلاً لم يخلف مثله[١]، وقال عنه مسلمة بن القاسم الأندلسى (٣٥٣هـ) كان ثقة جليل القدر، فقيهاً، عالماً باختلاف العلماء بصيراً بالتصنيف[٢]، وقال عنه ابن النديم (٣٨٠هـ) وكان أوحد زمانه علماً وزهداً[٣]، وينقل المقريزى (٨٥٤هـ) عن بعض مؤرخى مصر عن الطحاوى قوله: ممن دفن بسفح المقطم، فريد دهره، ووحيد عصره، له التصانيف المفيدة، والآثار الحميدة، صاحب فقه وأثر، ورواية ونظر، وفضائل أكثر من أن تعد، ومناقبه أوفر من دخولها تحت الحصر والعد، وروى عنه القضاة المحققون والعلماء المبرزون[٤]، هذه بعض شهادات أهل العلم في

=

عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط / أولي سنة ١٩٩٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي (١٠٥/٤)، ت/ محمود الآرناؤوطى، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ، ط/ أولى سنة ١٩٨٦م، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر محيي الدين الحنفي، (١٠٢/١)، مكتبة محمد خان، كراتشى، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان (٧١/١)، ت/ إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط سنة ١٩١٠م.

(١) تاريخ دمشق: ابن عساكر (٣٦٨/٥)، ت/ عمر بن غرامه، دار الفكر للطباعة والنشر سنة ١٩٩٥م.

(٢) لسان الميزان: ابن حجر العسقلانى (٢٧٦/١)، ت/ دار المعرفة النظامية، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت ط/ ثانية سنة ١٩٧١م

(٣) الفهرست: ابن النديم (٢٥٧/١)، ت/ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط/ ثانية سنة ١٩٩٧م

(٤) المقفي الكبير: المقريزى (٧٢٣/١)، ت/ محمد البعلاوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت =

فضل وعلم الإمام الطحاوى، وتتلمذ - رحمه الله تعالى - على كتب أصحاب الإمام أبي حنيفة واطلع على منهجهم في الأصول والفروع[1]، ومن أشهر مؤلفاته، العقيدة الطحاوية، ومشكاة الأنوار، ومعاني الأثار، أحكام القرآن، والشروط، واختلاف العلماء، وغيرها، وتوفي - رحمه الله تعالى - سنة ٣٢١هـ[2].

رابعاً: الأشعرية:

تنسب هذه المدرسة الفكرية إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعرى، صاحب رسول الله ﷺ، ولد بالبصرة ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ، وكان يلقب بإمام أهل السنة والجماعة، وإمام أهل الحق، وزعيم المجددين، وشيخ الإسلام والمسلمين، وناصر السنة[3]، يقول ابن عساكر (٥٧١هـ) بعد أن ذكر

=

ط/ سنة ١٤١١هـ

(١) شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ص(١٣)، ت/ محمد محمد شاكر، مكتبة أنس بن مالك سنة ١٤٠٠هـ بتصرف

(٢) ينظر: تذكرة الحفاظ: الذهبي (٢١/٣، ٢٢)، وفيات الأعيان: ابن خلكان (٧١/١)، تاريخ دمشق(٥٦٩/٥)

(٣) ينظر: الأنساب: السمعاني (٢٦٧/١)، ت/ عبد الرحمن اليماني وغيره، سير أعلام النبلاء: الذهبي (٨٥/١٥)، ت/ مجموعة من المحققين إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ثالثة سنة ١٩٨٥هـ ، ويظر: الفهرست: ابن النديم ص(٢٥)، تبيين كذب المفترى: ابن عساكر (٣٤،٣٥/١)، دار الكتاب العربي، بيروت ط/ ثالثة سنة ١٤٠٤هـ، وفيات الأعيان: ابن خلكان (٢٨٤/٣، ٢٨٥)

ثناء العلماء على الإمام الأشعري: كفي أبا الحسن فضلاً أن يشهد بفضله مثل هؤلاء الأئمة، وحسبه فخراً أن يثنى عليه الأماثل من علماء الأمة[1]، وكان الإمام الأشعرى في أول أمره معتزلياً تتلمذ على يد أبو علي الجبائي (٢٠٧هـ) المعتزلي، بيد أنه ترك مذهب الاعتزال ورجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة، واستطاع بمنهجه أن يرسخ قواعد المذهب، وأن يجذب إليه الكثيرين وأن يحد من انتشار مذهب المعتزلة حتى " حجرهم في أقماع السمم "[2] كما يقولون - وما ذلك إلا لوسطيته التى التزمها في منهجه، ولذا كانت " أحكامه في قضايا العقيدة تصدر في جو من الاعتدال والصفاء بعيداً عن التهور والاندفاع "[3]، وليس الأشعرى وحده الذي التمس طريق التوسط في هذا العصر "الرابع الهجرى "، بل هناك - كما أشرنا في مقدمة البحث - الإمام أبو منصور الماتريدى في بلاد ما وراء النهر، والإمام أبو جعفر الطحاوى في مصر، فعلى الرغم من اختلاف مواطنهم إلا أنهم كانوا ينشدون التوسط والقصد في الأفكار بين النقل والعقل، وتوفي الإمام الأشعرى سنة ٣٢٤هـ وقيل ٣٣٠هـ، وقد ترك مؤلفات جليلة، من أشهرها، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإبانة عن أصول الديانة، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الموجز، إيضاح البرهان، الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل، التبيين عن أصول الدين، إيضاح البرهان "[4] وغيرها.

---

(١) تبيين كذب المفترى: سعيد ابن عساكر (١/١٢٥)

(٢) سير أعلام النبلاء (١٥/٨٦)

(٣) إسلام بلا مذاهب، مصطفي الشكعة، (٤٨٩)، الدار المصرية اللبنانية سنة ١٩٩٧م

(٤) ينظر: الفهرست: ابن النديم (٢٢٥)، سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/٨٧)، وفيات =

المبحث الأول

مسألة علاقة الذات بالصفات

تُعد مسألة العلاقة بين الذات والصفات من المسائل الشائكة التى تعرض لها المتكلمون، وبتعرضهم لأبعاد تلك المشكلة يكونون قد طرقوا مسائلة الإلهيات من أدق فرع فيها، ويعنى مفهوم لفظ (ذات) حقيقة الموجود ومقوماته، ولكن عند الكلام عن الله عز وجل يقال: الذات الإلهية أو يقال (الذات) على وجه الإطلاق[1]، ولفظ (ذات) في الأصل تأنيث (ذو) كقوله تعالي: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[2] وقوله:﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[3] وقوله سبحانه:﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[4]، وإذا نظرنا إلى بعض آيات القرآن الكريم نجد أن لفظ (ذات) لم يأت إلا مضافًا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[5]، وقوله تعالى:﴿وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[6]، ولكن

=

الأعيان، ابن خلكان (٣/٢٨٥)، تبيين كذب المفترى : ابن عساكر (١٢٥).

(١) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ٨٧ ، ط/ القاهرة سنة ١٩٧٩م ، بتصرف .

(٢) سورة البقرة : من الآية (١٠٥) .

(٣) سورة آل عمران : من الآية (٤) .

(٤) سورة الرحمن : من الآية (٢٧) .

(٥) سورة آل عمران : من الآية (١١٩) .

(٦) سورة الأنفال : من الآية (١) .

المتكلمين قطعوه عن الإضافة، وعرفوه فقالوا الذات[1]، ولما كانت (ذات الله تعالى مجهولة الكنه وأنها غيب لا يعلمه أحد، اتجه العقل البشرى إلى معرفة الذات الإلهية بآثارها الدالة عليها، بعد أن عجز عن معرفتها مباشرة، ومن هنا كان الإهتمام بتناول (الصفات)الإلهية كمعان دالة على الذات وعلامات تجعل لها تصورًا ذهنيًا، " فالصفة هى الاسم الدال على بعض أحوال الذات، والذي تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم"[2].

وبعد هذا التوضيح الموجز، لمعني الذات والصفات وجب أن نبين الفهم المتطرف لبعض الفرق في طبيعة العلاقة بينهما، ثم نوضح وجهات النظر التى نتناولها بهذا الصدد، مع ملاحظة أن الخلاف القائم بين الفرق الكلامية حول الذات والصفات وطبيعة العلاقة بينهما راجع في أساسه إلى النظر في بعض الآيات القرآنية، فبعضها يصرح بالتنزيه المطلق لله تعالى ويدل عليه دلالة قاطعة، كقوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[3]، فإذا كانت هذه الآية المحكمة تصرح بأنه ليس بين الله تعالى وبين المخلوقات وجه شبه، فإن آيات أخرى توحى لمن يفهمها على ظاهرها بأن لله تعالى أعضاء وجوارح وكما هو للمخلوقات، كقوله:﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

(١) الصفدية : ابن تيمية (١/١٠٩)، ت/ محمد رشاد سالم- مكتبة بن تيمية، ط/ ثانية سنة ١٤٠٦هـ مصر.

(٢) شرح المفصل للزمخشرى: ابن يعيش (٢/٢٣٢)، تقديم إميل بديع، دار الكتب العلمية بيروت ط/ أولي سنة ٢٠٠١م

(٣) سورة الشورى : من الآية (١١) .

﴿وَجْهَهُۥ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، وغيرهما وفي ضوء ذلك التعارض الذي فرضته دلالة تلك الآيات اختلفت المواقف وتدرجت من التعطيل التام للصفات الإلهية إلى إثبات الصفات على نحو جسمى، وتعددت المواقف بين هذين الموقفين المتطرفين.

الموقف الأول: وهو الذي يقول بتعطيل الذات الإلهية عن الصفات، ويمثله فرقة الإسماعيلية[3]، تقوم عقيدة هذه الفرقة في الإله علي نفي التشبيه عن الله تعالي، وهذا يترتب عليه نفي الأسماء والصفات عن الله تعالي، فقالوا: إن توحيد الله هو أن ينفي عنه سبحانه كل ما يليق بمخلوقاته من الأعيان الروحانية العلوية ومخلوقاته من الصور الجسمانية السفلية من الأسماء والصفات والنعوت والإضافات[4]، وعلل الإسماعيلة نفي الأسماء والصفات عن الله تعالي، بأن الأسماء والصفات حادثة إذ هي مكونة من حروف

(١) سورة القصص : من الآية (٨٨) .

(٢) سورة الفتح : من الآية (١٠) .

(٣) الإسماعيلية: فرقة من فرق الشيعة الغلاة، تنسب إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ظاهرها التشيع لآل البيت وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، ومن أشهر فرقها: الباطنية، القرامطة، التعليمية. ينظر: الموسوعة الميسرة (٣٨٣/١)، إسلام بلا مذاهب: الشكعة (٢٣٣)، دراسات في الفرق والطوائف الإسلامية: أحمد عبد الله اليظى (٢١٢)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط سنة ٢٠٠٢م.

(٤) الأنوار اللطيفة: للداعي الفاطمى طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني، ص(٨٢)، الهيئة العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م، التأويل الإسماعيلي الباطنى ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية، عبد العزيز سيف النصر، ص(٧١)، مطبعة الجبلاوى ، ط/ أولي سنة ١٤٠٤هـ

والحروف حادثة، وهى لا تدل إلا علي محدث مثلها، ومن ثم فلو أطلقنا عليه سبحانه وتعالى الأسماء والصفات لأدى ذلك إلى حدوثه وإلى تشبيهه بخلقه، يقول الشهرستاني (٥٤٨هـ) موضحًا هذا الاعتقاد عند الإسماعيلية: فقالوا في البارى تعالى - أى الإسماعيلية- إنا لا نقول: هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، فإن الإثبات الحقيقي يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التى أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق، بل هو إله المتقابلين وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادين، ونقلوا في هذا نصًا عن محمد بن علي الباقر أنه قال: لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر بمعني أنه وهب العلم والقدرة، لا بمعني أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة، فقيل فيهم: إنهم نفاة الصفات حقيقة، معطلة الذات عن جميع الصفات[1]، وهكذا تذهب فرقة الإسماعيلية إلى نفي كل صفة عن الله تعالي من شأنها أن تجعل بينه وبين خلقه وجه شبه، ولما كانت معظم الصفات الإلهية يمكن أن تطلق على البشر على سبيل المجاز أو على نحو من الأنحاء، فإنهم تأدوا من ذلك إلى نفي كل الصفات الإلهية وتعطيلها تعطيلاً تامًا.

---

(١) الملل والنحل: الشهرستاني (١٩٣/١)، مؤسسة الحلبي، وينظر فضائح الباطنية: الغزالي ص(٣٩)، ت/ عبد الرحمن بدوى ، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت، دراسات في الفرق المنتسبة إلى الإسلام: محمود مزروعة (١٥٩/١، ١٦٠)، مطابع ابن سينا، القاهرة سنة ٢٠٠٩م .

وأما الموقف الثاني: فهو الذي يثبت الصفات على نحو تجسيمى، وتمثله فرق المشبهه والمجسمة، ومنها علي سبيل المثال فرقة الكرامية[1]، التى تنطلق آراؤها الكلامية من دعواها " أن الله تعالي جسم له حد ونهاية وأنه محل للحوادث)[2]، ومهما قيل عن مباينة الكرامية لسائر المجسمة في اعتبارهم أن الجسم هو القائم بالذات، المستغنى في وجوده عن غيره[3]، إلا أن هذه الفرقة تبقي علماً على مذهب (تجسيم) الله تعالى في الفكر الإسلامى، ولما كانت (الذات) عندهم مجسمة وتشغل حيزاً وهو جهة (فوق) استشهادًا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[4]، فإن هذا التصور التجسيمى ينسحب عندهم ليشمل الصفات الإلهية أيضًا، إذ أنهم أثبتوا لله تعالى الصفات وغالوا في إثباتها إلى درجة التجسيم[5].

(١) الكرامية: هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، وكان من زهاد سجستان، واغتر بزهده ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان فساروا حتى انتهوا إلى غرجه (اسم مكان) فدعوا أهلها إلى اعتقادهم فقبلوا قولهم، وبقي ذلك المذهب في فلك الناحية وهم فرق كثيرة - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الطبيب الرازى ص(١٠١)، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٨هـ ، القاهرة، ينظر: الفرق بين الفرق البغدادى ص(٢٠٢)، دار الأفاق الجديدة، بيروت ط/ ثانية سنة ١٩٧٧م، التبصير في الدين: الإسفراينى ص(١١١)، ت/ كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان ط/ أولي سنة ١٤٠٣هـ .

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي ص(١٢١)

(٣) أساس التقديس: فخر الدين الرازى (٩٧)، طبعة كردستان سنة ١٣٢٨هـ

(٤) سورة الأنعام: الآية (١٨)

(٥) التجسيم عند المسلمين مذهب (الكرامية)، سهير مختار ص(٢١٥، ٢١٦)، ط سنة ١٩٧١م القاهرة.

وهكذا تعددت المواقف الكلامية وتفاوتت بصدد الذات والصفات، من تعطيل مطلق إلى تجسيم تام، فماذا عن الموقفين الماتريدى والطحاوى أذن من هذه المسألة ؟

أولاً: موقف الماتريدية: يذهب الماتريدى في كتاب التوحيد إلى أن الوصف لله بأنه قادر عالم حى كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً ..... ومن ثم فهو سبحانه مُسَمّى بما سمى به نفسه موصوف بما وصف به نفسه[1]،

وفي نص أخر يؤكد الماتريدى بأنه لا يوجد شبه بين حقيقة الخالق والمخلوق، وأن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التشبيه، فيقول: ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه ... فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث ... فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق[2].

وهكذا، تنفي الماتريدية كل تعطيل للصفات الإلهية، كما تنفي في الوقت عينه كل إثبات لتلك الصفات على نحو فيه تجسيم، فالله تعالى موصوف بكل ما وصف به نفسه من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام، وجميع هذه الصفات معاني أزلية أبدية قائمة بذاته تعالى، لا هي ذاته ولا غيرها، ولا تشبه صفات الخلق بوجه من الوجوه.

وأما من ناحية العلاقة بين الذات والصفات، فتذهب الماتريدية إلى أن

---

(١) التوحيد: الماتريدى ص(٤٤)، ت/ فتح الله خلف، دار الجامعات المصري، الإسكندرية.

(٢) نفس المصدر السابق ص (٢٤)

صفات الله تعالى (" لا هى هو ولا غيره " يعنى: أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات)[١] وبذلك تكون الماتريدية قد سلكت سبيل الوسط تجاه هذه المسألة، فهى ترفض التعطيل والتجسيم معًا في فهم علاقة الذات بالصفات، فالتعطيل سلب الذات الإلهية بعض كمالاتها، كما أن التجسيم غالي وبالغ في تصور تلك الكمالات أو بالأحرى الصفات حتى وصل بها إلى الهبوط عن منزلة التقديس والتنزيه المطلقين.

وهكذا تتبني الماتريدية في فهما للعلاقة بين الذات والصفات المقولة الأشعرية (الصفات ليست هى عين الذات ولا هى غير الذات) فالأثر الأشعري واضح هنا غاية الوضوح، يذكر ابن عساكر " أن الأشعرى نظر في كتب المعتزلة[٢] والجهمية[٣] والرافضة[١] ووجد أنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا:

(١) البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى ص(١٨)، ت د/ خليف، ط دار المعارف سنة ١٩٦٩م، وينظر: شرح العقائد النفيسة: التفتازانى ص(٣٧)، ت/ أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٨م.

(٢) **المعتزلة**: هم أتباع واصل بن عطاء المعتزلى، المعروف بالغزال، وكان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين، وكان مجلس إلى أبي الحسن البصرى فلما ظهر الخلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر خرج واصل بن عطاء عن الفريقين فقال: إن الفاسق عن هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين المنزلتين فطرده الحسن عن مجلسه، فاعتزل عنه فقيل له ولأتباعه المعتزلة. ينظر: وفيات الأعيان (٦/٨٢٧)، لسان الميزان: ابن حجر العسقلانى (٦/٢١٤، ٢١٥)

(٣) **الجمهية**: هم أصحاب جهم بن صفوان من أهل خرسان، ينسب إلى سمرقند ورمز، وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته يترمز ونقله سلم بن أحوز المازنى في أخر ملك بني أمية. الملل والنحل: الشهرستاني (١/٨٦)، تاريخ الجهمية والمعتزلة: جمال الدين =

لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة، وقالت الحشوية[٢] والمجسمة والمكيفة المحددة: أن لله علمًا كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعًا كالأسماع وبصرًا كالأبصار، فسلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: إن لله سبحانه علمًا لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعًا لا كالأسماع وبصرًا لا كالأبصار "[٣].

ثانياً: موقف الطحاوية: يوضح كتاب " شرح العقيدة الطحاوية " لمحمد بن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) الموقف الطحاوى تجاه هذه المسألة، فيذهب الإمام الطحاوى تحت عنوان (ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه) إلى أن النفي والتشبيه مرضان من أمراض القلوب، فإن أمراض القلوب نوعان: مرض شبهة، ومرض شهوة[٤]، ويذكر الإمام الطحاوى أن

=

القاسمى ص(٥١، ٥٢)، مكتبة النافذة ط/ أولي سنة ٢٠٠٦م

(١) **الرافضة**: طائفة من الشيعة سموا بهذا الاسم لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر وعمر فمنعهم من ذلك فرفضوه، فقال لهم " أبي زيد بن علي " رفضمونى، قالوا: نعم فبقي عليهم هذا الاسم، وهم طوائف الزيدية، الإمامية، الكيسانية، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، الراوى ص(٧٧). وينظر: الفرق بين الفرق: البغدادى ص(٢٥)

(٢) الحشوية: هم طائفة من أهل الحديث تمسكوا بظواهر الأحاديث التى تشعر بالتشبيه، وكان تمسكهم في تشبيههم بأحاديث موضوعة ومدسوسة على الدين الإسلامى. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص(١٠٠)

(٣) تبين كذب المفترى: ابن عساكر ص(١٤٩)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: الأشعرى ص(١٠)، ط سنة ١٩٥٣م بيروت

(٤) مرض الشبهة كقوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ (البقرة: آية ١٠)، أما

=

مرض الشبهة أردأ من مرض الشهوة، إذ مرض الشهوة يرجى له الشفاء بقضاء الشهوة، بينما مرض الشبهة لا شفاء له إن لم يتداركه الله برحمته، والشبهة التى في مسألة الصفات نفيها وتشبيهها، وشبه النفي أردأ من شبه التشبيه، فإن شبه النفي رد وتكذيب لما جاء به الرسول رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وشبه التشبيه غلو ومجاوزة للحد فيما جاء به الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتشبيه الله بخلقه كفر فإن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، ونفي الصفات كفر، فإن الله تعالي يقول: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2][3]

وبعد أن بيّن الإمام الطحاوى فساد الموقفين سواء القائلين بالنفي والتعطيل أو القائلين بالتشبيه والتجسيم، يذكر أن معياره في فهم الذات والصفات مردة إلى الكتاب والسنة، فيقول: " فالواجب أن ينظر في هذا الباب - أعنى باب الصفات - فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التى ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته نصوصهما من الألفاظ والمعاني، وأما الألفاظ التى لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحًا قُبل، ولكن ينبغي التعبير عنها بألفاظ

=

مرض الشهوة كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ ﴾ (الأحزاب: آية ٣٢)

(١) سورة الشورى: آية (١١)

(٢) سورة الشورى: آية (١١)

(٣) شرح الطحاوية: محمد بن أبي العز الحنفي ص(١٦٠)

النصوص دون الألفاظ المجملة"[١].

ويذهب الطحاوية في ضوء هذا المحك الذي ارتضوه أساسًا لهم إلى إثبات كل الصفات التى أثبتها الله لنفسه وأثبها له رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بما في ذلك الصفات التى يفيد ظاهرها تشابها بين الله تعالى وبين خلقه، فهم يؤكدون ما ذكره الإمام أبو حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في " الفقه الأكبر " من أن الله تعالى له يد ووجه ونفس، كما ذكر تعالى في القرآن من ذكر اليد والوجه والنفس[٢]، ويؤكد الطحاوية أن هذه الصفات بلا كيف وهم في ذلك يتفقون مع مذهب الأشعرى في هذا الصدد.

وقد أدى هذا النص اللاكيفي في فهم الصفات الإلهية إلى نبذ الطحاوية كل تأويل من شأنه الابتعاد عن النص، " فلا يقال مثلاً أن يده قدرته ونعمته لأن في ذلك إبطالاً للصفة فضلاً عن كون ذلك ثابتًا بالأدلة القاطعة كقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[٤] وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٥] وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾[٦][١].

---

(١) نفس المصدر ص (١٦٢) .

(٢) الفقه الأكبر: الإمام أبو حنيفة ص(٢٧)، مكتبة الفرقان الإمارات العربية، ط/ أولى سنة ١٤١٩هـ . وينظر: شرح الطحاوية ص(١٦٤)

(٣) سورة ص : آية (٧٥)

(٤) سورة الزمر : آية (٦٧)

(٥) سورة القصص: آية (٨٨)

(٦) سورة آل عمران: آية (٣٠)

وإذا كان الطحاوية يرفضون أى تأويل للصفات الخبرية إلا أنهم في الوقت ذاته ينكرون أن يقال لتلك الصفات " أنها أعضاء أو جوارح أو أدوات أو أركان، لأن الركن جزء الماهية، والله تعالى هو الأحد الصمد، لا يتجرأ سبحانه وتعالى، والأعضاء فيها معنى التفريق والتبعيض تعالى الله عن ذلك والجوارح فيها معني الاكتساب والانتفاع، وكذلك الأدوات هى الآلات التى ينتفع بها في جلب المنفعة ودفع المضرة، فكل هذه المعاني منتفية عن الله تعالى - كما يذهب الطحاوية - ولهذا لم يرد ذكرها في صفات الله تعالى، فالألفاظ الشرعية صحيحة المعاني، سالمة من الاحتمالات الفاسدة، فكذلك يجب أن لا يعدل عن الألفاظ الشرعية نفيًا ولا إثباتًا، لئلا يثبت معنى فاسد أو ينفي معنى صحيح[٢].

وبذلك تكون الطحاوية قد سلكت طريقًا وسطًا بين المعطلة والمجسمة، وبين المؤولة والمشبهة، وأما من ناحية طبيعة العلاقة بين الذات والصفات فالطحاوية يتفقون مع الأشعرية والماتريدية، ويؤكدون " ما ذهب إليه أئمة السنة حيث لا يقال عن صفات الله أنها غيره ولا أنها ليست غيره، فإن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين به، وإطلاقه المنفي قد يشعر بأنها هى هو "[٣].

وهكذا يذهب الطحاوية في فهمهم للصلة بين الذات والصفات، إلى أن

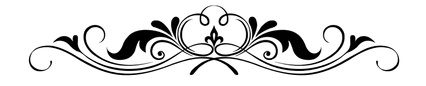
---

(١) شرح الطحاوية ص(١٦٤)

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص (١٦٤ ، ١٦٥)

(٣) شرح الطحاوية ص (٦٤)

الصفة ليست عين ذات الموصوف التى يفرضها الذهن مجردة بل هي غيرها، وليست غير الموصوف بل الموصوف بصفاته واحد غير متعدد، فإذا قلت: أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التى لا تقبل الإنفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات الله تعالى، ولم تعذ بغير الله[1]، وحول هذا المعنى يقول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر"[2] وكذلك قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق"[3].



(١) نفس المصدر السابق (٦٤ ، ٦٥)

(٢) الحديث: أخرجه الإمام مسلم - كتاب السلام - باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء (١٧٢٨/٤) [ح٢٢٠٢] ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - ت/ محمد فؤاد عبد الباقي.

(٣) الحديث: أخرجه الإمام مسلم - كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار - باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره (٢٠٨٠/٤) [ح٢٧٠٨].

المبحث الثاني

مسألـة كلام الله تعالى

(خلق القرآن)

تُعد مسألة خلق القرآن أو كلام الله تعالى من أهم المسائل التى شغلت أذهان المتكلمين، وكان لمعظم الفرق الكلامية رأى بصددها، ولعل إشكالية هذه المسألة ترجع في تصورى إلى ارتباطها بقضية القدم والحدوث أو القديم والحادث، شأنها في ذلك شأن بعض المسائل الأخرى، وجدير بالذكر أن تصور القديم حيث الوجود اللازماني (أى القدم الذاتي الذي لم يسبق بالعدم)[1].

مرتبط بالذات الإلهية وكل ما يتعلق بها من صفات لدى بعض الفرق الكلامية (الأشاعرة وغيرهم) بينما يرتبط القديم - بهذا المعني - بالذات الإلهية وبعض ما يتعلق بها من صفات (المعتزلة مثلاً) أما تصور الحادث فهو لدى جميع المتكلمين مرتبط بالوجود الزماني (أى كون وجود الشيء مسبوقًا بالعدم)[2].

وغنى عن البيان أن كل من كان وجوده متعلقًا بالزمان فهو مخلوق أو حادث، وهذا المفهوم للحدوث يشمل كل ما سوى الله تعالى، وفي إطار هذه التفرقة بين القديم والحديث، يمكن أن نقول أن هذه المسألة التى نحن بصدد

(١) القول السديد في علم التوحيد: محمود أبو دقيقة ص(١٤٣)، ت/ عوض الله حجازى، الإدارة العامة لإحياء التراث الأزهر الشريف.

(٢) نفس المصدر ص (١٤٤)

الحديث عنها وهى كلام الله تعالى أو القرآن، أقديم هو أم حادث تنازعها طرفان، وكان لكل واحد منهما أدلته التي يستشهد بها سواء بالعقل والنقل معاً أو بأحدهما.

الطرف الأول: ويمثله مذهب المعتزلة فيتبنى القول بأن كلام الله تعالى مخلوق وليس قديمًا، يقول القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) موضحًا مذهب المعتزلة في القرآن كلام الله تعالى: وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى، ووحيه وهو مخلوق محدث[١]، ويسوق الدليل على ذلك فيقول: فإذا كان في القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد، فإن من حكم الأمر والنهى أن يصادفا مأمورًا ومنهيًا، فلا يصح مثلاً أن تصدر (وأقيموا الصلاة) ولم يكن في الأزل من يقيمون الصلاة إذ محال أن يكون المعدوم مأمورًا ومن ثم محال أن يكون أمر الله تعالى أزليًا، إذ أنه لابد أن يختص الكلام بمحل، ويستحيل وجود كلام لا في محل كما يستحيل وجود لون لا في جسم، ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديمًا[٢].

ويقول في موضع أخر: فإن في القرآن صفات لا يمكن أن يتصف بها القديم، فالقرآن له أجزاء وأبعاض وله ثلث وربع ونصف، كما أن به حروفًا

(١) شرح الأصول الخمسة: القاضى عبد الجبار ص(٨٥)، ت/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط/٢ سنة ١٩٨٨م، المحيط بالتكليف: القاضى عبد الجبار ص(٣٣١)، ت/ عمر السيد عزمى، مراجعة أحمد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضى عبد الجبار (١٠٣/٧)، مطبعة دار الكتب، ط/ أولى سنة ١٩٦٠م

منطوقة وأصواتًا مقطوعة، وهو محكم ومفصل: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[1]، ومن ثم مركب وقابل للتجزئة، وكل ذلك يوجب كونه مخالفًا للقديم كما نجد القديم مخالفًا له من حيث كونه سبحانه عالمًا حيًا سميعًا بصيرًا، وكل ما كان مخالفًا للقديم فهو محدث "[2].

ويؤيد المعتزلة أدلتهم العقلية على كون كلام الله ليس قديمًا بأدلة نقلية من القرآن الكريم نفسه، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3] يقول القاضي عبد الجبار: وقوله " إنا جعلناه قرآنًا عربيًا " يوجب حدوثه لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، وكل ذلك وما شاكله يدل على حدوث القرآن[4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾[5]

يقول القاضي عبد الجبار: الآية تدل على حدوث القرآن لأنه تعالى نص على أن الذكر محدث وبيَّن بغير آية أن الذكر هو القرآن كقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا

---

(١) سورة هود : آية (١)

(٢) المغني في أبواب التوحيد: عبد الجبار ص(٨٦)

(٣) سورة الزخرف: آية (٣)

(٤) المغني في أبواب التوحيد: عبد الجبار ص(٩٤)

(٥) سورة الأنبياء: آية (٢)

(٦) سورة يس : آية (٦٩)

﴿ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾[1] فإذا صح أنه ذكر وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث القرآن[2]، هذه بعض الأدلة العقلية والنقلية التى يستشهد بها المعتزلة على خلق القرآن وحدوثه جملة.

وبعيدًا عن امتزاج موقف المعتزلة هذا بالسياسة وما ترتب عليه من أزمة أو ما يسمى بمحنة الحنابلة، فإن الدافع إلى مثل هذا الموقف المعتزلى يبقي في المقام الأول دافعًا دينيًا تنزيهيًا، " فلقد خشى المعتزلة أن يضاهى المسلمون - حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن - المسيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله - أقنوم الابن - ومن ثم ألوهية المسيح، فلقد توهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحتل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح عند النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله "[3] هذا هو موقف المعتزلة من المسألة وهو يمثل الطرف الأول من أطراف النزاع الفكرى.

الطرف الثاني: ويمثله طائفة من الحنابلة " الحشوية " حيث تبنوا وجهة النظر المعارضة لموقف المعتزلة، وأكدوا على أن كلام الله تعالى قديم وليس مخلوقًا، يقول ابن عساكر: وقالت الحشوية: الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة أزلية "[4]

---

(١) سورة الأنبياء : آية (٥٠)

(٢) متشابه القرآن : القاضى عبد الجبار (٢/٤٩٦)، دار النصر للطباعة سنة ١٩٦٦م

(٣) في علم الكلام: د/ أحمد محمود صبحى ص(١٣٦)، دار النهضة، بيروت ، ط/٥ سنة ١٤٠٥هـ

(٤) تبين كذب المفترى: ابن عساكر ص(١٥٠)، وينظر: التعليقات الميسرة على شرح

وإذا كان الموقف المعتزلى نتيجة رد فعل التصور المسيحى، " فإن الموقف الحنبلي لم يكن مدفوعًا بخصومة ولا رد فعل وإنما فرضته ملابسات أخرى، إذ كان الحنابلة وهم فقهاء ومحدثون - أقرب إلى العامة من المتكلمين خاصة المعتزلة، فلقد أحس الحنابلة بمدى خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن، ليس لأن الأدلة العقلية أعسر من أن تهضمها عقول العامة فحسب: وإنما لأن القول بأن القرآن مخلوق قد ارتبط في وجدان العامة بسوء فهم على درجة كبيرة من الخطورة، حيث إنه كاد يلتبس عليهم لفظ الخلق بلفظ الاختلاق فضلاً عما يلزم عن تصور المخلوق حيًا ومن ثم لابد أن يموت إذ كل " مخلوق " فان، وإذا كان مجرد هذا التصور يثير قلق أى مسلم على مصير الإسلام إذ يمكن أن يموت القرآن، فإنه معارض لنص الآية[1] ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾[2]

وبعد أن بيّنا موقف المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوف محدث جملة، وموقف الحنابلة " الحشوية " القائل بقدم القرآن جملة، فماذا عن الموقفين الماتريدى والطحاوى بصدد هذه المسألة ؟

أولاً: الموقف الماتريدى: يذهب أبو منصور الماتريدى إلى أن صفة الكلام ثابتة لله تعالى بحجة السمع والعقل، فالسمع قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ

=

الجوهرة: د/ حسن محرم الحوينى، (١/١٢٣)، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر، ط/ أولي سنة ١٤٣٧هـ، وينظر القول السديد: د/ محمود أبو دقيقة ص(٢٩٧)

(١) في علم الكلام: د/ أحمد محمود صبحى ص (١٣٦، ١٣٧)

(٢) سورة الحجر : آية (٩)

مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[1] فلقد ذكره بالمصدر مع غير تمانع بين الخلق بكلام الله، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلامًا في الحقيقة، وإن اختلفت الآراء في ماهيته، وأما العقل: إن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون من عجز أو منع، والله عنه متعال، فثبت أنه يتكلم[2]، ويذكر الماتريدى أنه فضلاً عن كلام البشر فقد ذكر سبحانه أن هناك كلامًا للنمل ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ ﴾[3]

كما أن هناك كلامًا للهدهد وتسبيحا للجبال وغير ذلك مما لا يفهم كلامهم، ولكن كلام الله تعالى بخلاف أى كلام من خلقه انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾[4]، ويذكر الماتريدى أنه لما كان هناك كلام لخلق الله - خلاف البشر - ولم نعرف شيئًا عن طبيعته فمن الأولي أن نثبت لله تعالى كلامًا مع عدم الشطط في بيان طبيعته[5].

ويذهب أحد أعلام الماتريدية أبو بكر الصابونى (ت ٥٨٠هـ) إلى تفصيل وتوضيح المسألة فيذكر " أن قول من توقف في أن كلام الله تعالى حادث أم قديم، مخلوق أم غير مخلوق باطل، لأن التوقف موجب الشك، والشك فيما يفترض اعتقاده كالإنكار، وهما سواء، فيكون كمن زعم أني

---

(١) سورة النساء : آية (١٦٤)

(٢) التوحيد : الماتريدى ص (٥٧ ، ٥٨)

(٣) سورة النمل : آية (١٨)

(٤) سورة الشورى: آية (١١)

(٥) التوحيد : الماتريدى ص (٥٨) بتصرف .

أعتقد أن الله تعالى موجود، ولكن أتوقف في أنه واحد أو اثنان أو ثلاثة لاختلاف الناس في ذلك "[1].

ويذهب الصابونى: إلى أنه إذا كان كلام الله تعالى معنى واحدًا وله حقيقة واحدة، فإن الأشكال المنقوشة على القرطاس تخالف بحقيقتها الأصوات المقطعة في اللهوات، فلو كانت الحروف المكتوبة كلامًا حقيقة لم تكن الأصوات المقطعة كلامًا حقيقة، فالحروف المكتوبة إذن تدل على عين ما يدل عليه الملفوظ دون أن تكون هى ذاتها كلامًا حقيقيًا[2].

وهنا نجد تمييزًا بين الكلام اللفظى وهو حادث والكلام النفسي وهو قديم، وتقرر الماتريدية أن الكلام النفسي هو الكلام على الحقيقة " يؤكده قول الأخطل (ت ٩٠هـ):

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد صرح القرآن الكريم بكلام النفس حيث قال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾[3] معنى من الكلام في قلوبهم لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾[4] والرجل يقول لغيره: إن في نفسى كلامًا أريد أن أذكرك به، إلا أن هذه الألفاظ سميت كلامًا لدلالتها على

(١) البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى ص(٦٣)، ط/ القاهرة سنة ١٩٦٩م

(٢) البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى ص(٦٢)

(٣) سورة آل عمران: آية (١٥٤)

(٤) سورة آل عمران: آية (١٥٤)

إظهار الكلام لأن تكون هى معتبرة لأنفسها "[١].

ويذكر الماتريدية أنه بصدد كون القرآن تارة يطلق على المقروء، وتارة يطلق على القراءة، وتارة يطلق على المكتوب: فإذا ذكر اسم القرآن مع قرينة تدل على المقروء كان قديمًا غير مخلوق، كما قلنا القرآن كلام الله غير مخلوق، وإذا ذكر مع قرينة تدل على القراءة، كما يقال: قرأت نصف القرآن أو ثلثه أو ربعه، أو ذكر مع قرينة تدل على المكتوب، كما يقال: يحرم على المحدث مس القرآن، كان المراد منه الحروف الدالة على كلام الله تعالى، فيكون حادثًا ومخلوقًا لما توهمت الحنابلة أن حروف القرآن غير مخلوقة وهو باطل لكون ما يتجزأ ويتبعض لابد وأن يكون حادثًا مخلوقًا[٢].

ويذكر أحد أعلام المذهب الماتريدى وهو الإمام أبو المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) أن كلام الله تعالى صفة أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات وهو صفة قائمة بذاته ..... والله متكلم بها، آمرناه وهذه العبارات حروف وأصوات وهى محدثة مخلوقة في محلها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى لها أبعاض وأجزاء وأنصاف وأعشار وغير ذلك

---

(١) تبصرة الأدلة: أبو المعين النسفي ص(١٧٢، ١٧٣)، دار الكتب المصرية، القاهرة (مخطوط) وينظر: سلام الأحكام على سواد الأعظم: إبراهيم حلمى الوفى، ص(١٣٨) ط/ أولى سنة ١٣١٣هـ الأستانة، وينظر: البداية من الكفاية النسفي ص(٦٢)، شرح العقائد النسفية: التفتازانى ص(٤١)

(٢) في علم الكلام: د/ أحمد محمود صبحى ص(٦٣)، شرح العقائد النفسية: التفتازاني ص(٤٥)

وهى أنفسها مختلفة، وكلام الله تعالى ليس بمتجزئ ولا بمختلف[1] وهكذا نلاحظ أن هذا التمييز الماتريدى بين الكلام النفسي القديم والكلام اللفظى الحادث بصدد مسألة كلام الله تعالى، أن له جذوراً أشعرية، فلقد ذهب الأشاعرة إلى أن حال القرآن أو بالأحرى كلام الله تعالى فى اللوح المحفوظ ليس هو حاله مكتوبًا فى المصحف أو متلواً على الألسن أو مسموعاً فى الأذان، وإنما يطلق كلام الله تعالى على نحويين، " الكلام النفسى القديم المتعلق بالعلم، وهو صفة قائمة بذاته تعالى، والكلام اللفظى المكون من حروف وأصوات وهو المخلوق الحادث، وليس لأحد فى أصل تركيبه كسب"[2].

ويذكر الأشاعرة أنه كما " أن علم الله تعالى واحد مع كثيرة متعلقاته، وقدرته واحده مع تعدد المقدورات .... كذلك كلامه تعالى واحد مع تعدد متعلقاته، أزلى لأن نسبة الأزلية إلى عموم متعلقاته واحدة، أما الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام فهى دلالات على الكلام الأزلى، والدلالة مخلوقة محدثه، بينما المدلول قديم أزلى، إذ الفرق بين القرأة والمقروء، والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر

---

(١) تبصرة الأدلة: النسفي (١٥٨ ، ١٧٣)، وينظر: التمهيد في أصول الدين: النسفي ص(٢٣)، ت/ عبد الحى قابيل دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٤٠٧هـ القاهرة،وينظر في علم الكلام ص(٤٧٥)

(٢) التعليقات الميسرة على شرح الجوهرة: د/ حسن محرم الحوينى، (١٢٤)، وينظر: شرح العقائد النسفية ص(٤٣)، وينظرشرح جوهرة التوحيد البيجورى ص(٧٩) دار الكتب المصرية سنة١٤٣٦هـ

محدث والمذكور قديم، كذلك الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، أما العبارة سواء أكانت فى المصحف مسطورة أم على الألسن متلوة أم فى الأذان مسموعة فهى فى الإنسان ومن ثم فهى محدثه"[١].

ثانياً: الموقف الطحاوى: يذهب الطحاوية إلى " أنه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديمًا[٢]، وتقرر الطحاوية أن الوصف بالتكلم من أوصاف الكمال وضده من أوصاف النقص، قال تعالى: ﴿ **وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا** ﴾[٣]، وقال تعالى عن العجل: ﴿ **أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا** ﴾[٤]، فعلم من ذلك أن نفى رجوع القول ونفى التكلم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل[٥]، وأما إدعاء البعض بأنه يلزم من وصفه تعالى بالتكلم التشبيه والتجسيم، فيقال لهم - وفقاً لمذهب الطحاوية- إذا قلنا أنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت هذه الشبهة أو الدعوى، ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿ **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم** ﴾[٦]، فنحن

---

(١) في علم الكلام: أحمد محمود صبحى ص (٤٧٩)

(٢) شرح الطحاوية ص (١٠٧)

(٣) سورة الأعراف: آية (١٤٨)

(٤) سورة طه: آية (٨٩)

(٥) شرح الطحاوية ص(١٠٨)

(٦) سورة يس : آية (٦٥)

نؤمن بأنها تتكلم ولكننا لا نعلم كيف تتكلم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1][2]

ويستشهد الطحاوية على أنه تعالى متكلمًا دائمًا بآيات تتحدث عن أهل الجنة مثل قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾[3]،

وآيات أخرى تتحدث عن حال الكفار فى الأخرة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[4]، فأهانهم بترك تكليمهم[5]،

وفى آية أخرى أنه يقول لهم فى النار: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[6]، والذى يمكن أن نخلص إليه من موقف الطحاوية من مسألة كلام الله تعالى أنهم اثبتوا لله تعالى كلامًا وميزوا فى كلام الله تعالى بين كلام قديم وصوت حادث وهم بذلك يتوسطون رأى الحنابلة (الحشوية) والمعتزلة، ونلاحظ أن هناك مسألة هامة يجمع بين الأشعرية والماتريدية والطحاوية ألا وهى بالرغم من النزوع إلى التوسط فى النزاع الفكرى الدائر بين الحنابلة والمعتزلة

(١) سورة فصلت: آية (٢١)

(٢) شرح الطحاوية : ص (١٠٨)

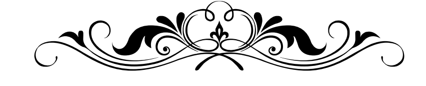
(٣) سورة يس : آية (٥٨)

(٤) سورة آل عمران : آية (٧٧)

(٥) شرح الطحاوية ص(١٠٩)

(٦) سورة المؤمنون : آية (١٠٨)

بصدد مسألة كلام الله تعالى إلا أن هناك ميلاً نحو تبنى قضية أن كلام الله تعالى على الحقيقة قديم، وهو ما عبر عنه الأشعرى بالكلام النفسى لأنه هو الكلام على الحقيقة.



المبحث الثالث

مسألة رؤيــة الله تعـالى

تعتبر مسألة رؤية الله تعالي واحدة من المسائل الخلافية التى أحدثت خصومة فكرية بين الفرق الكلامية، وما يهمنا من مشكلة الرؤية بصدد بحثنا هذا هو معرفة أطراف النزاع الرئيسية حول هذه المسألة، وطبيعة الموقفين الماتريدى والطحاوى منها، ويمكن القول بأن هناك طرفين متعارضين في ذلك النزاع.

الطرف الأول: ويمثله مواقف كل من المعتزلة والخوارج[١] والزيدية[٢] وبعض المرجئة[٣]، وتتمثل حقيقة مواقف هذه الفرق - مع اختلاف الدوافع

---

(١) الخوارج: هى فرقة كبيرة من الفرق التى تنتسب إلى الإسلام، وهى أول الفرق ظهورًا، حيث خرجوا على الإمام علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في حرب صفين التى دارت بين الإمام علي ومعاوية رضي الله عنهما، يقول الشهرستاني: وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان. ينظر: الملل والنحل: الشهرستاني (١/١١٤)، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: صلاح أبو السعود ص(٩٦)، تناقض أهل الأهواء والبدع: عفاف بنت حسن بن محمد (٢/٥٠١) مكتبة الرشد، الرياض، ط/ أولى سنة ٢٠٠٠م

(٢) الزيدية: فرقة من الشيعة وهم أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ، قالوا بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، الفرق والجماعات: صلاح أبو السعود ص(٣٤، ٣٥)

(٣) المرجئة: هم الذين قالوا بتأخير العمل على النية، والتأخير هو الإرجاء، وقيل لأنهم =

والغايات فيما بينها - في إنكار رؤية الله تعالى ولست بطبيعة الحال بمعرض الحديث عن كل واحدة من هذه المواقف المنكرة للرؤية وإنما يمكن أن نشير إلى موقف المعتزلة في هذا الصدد باعتباره علمًا على تلك المواقف.

موقف المعتزلة: إن مسألة رؤية الله تعالى تنطوي تحت أصل التوحيد لدى المعتزلة، وأصل التوحيد قائم أساسه على التنزيه المطلق لله تعالى انطلاقًا من كونه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[1] فالله عندهم ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ..... ولا يتحرك ولا يسكن ولا تبعض، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان، ولا يوصف بصفات الخلق الدالة على حدوثهم ..... الخ[2] وفي إطار هذا التنزيه المطلق لله تعالى نظر المعتزلة إلى مسألة الرؤية، " ولما كانت الرؤية تعنى لديهم اقتضاء الجسمية والجهة والضوء والمواجهة، فإنهم أنكروا رؤية الله تعالى بالإبصار"[3] لا لشيء إلا لإثبات مزيد من التنزيه والتقديس والكمال الواجب لله تعالى، فكأن الدافع

=

كانوا يعطون الرجاء بقولهم لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل لأنهم أرجئوا حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازى ص(١٠٧)، الملل والنحل: الشهرستاني (١/١٣٨)، التبصير في الدين: الإسفرايني ص(٩٣)

(١) سورة الشورى : آية (١١)

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: الأشعرى ص(٢٣٥)، ت/ محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، ط/ ٢ سنة ١٩٦٩م

(٣) في علم الكلام: أحمد محمود صبحى ص (١٢٩)

هنا إذن " تنزيه " لله تعالى عن أن يجرى عليه ما يجرى على المخلوقات من جسمية وتحيز ومماسة، كان هذا هو الدافع إلى نفي رؤية الله تعالى بالإبصار لدى المعتزلة، وقد استدلوا على نفيهم بأدلة عقلية وأخرى نقلية، أما أدلتهم العقلية فمنها على سبيل المثال:

دليل المقابلة: ويقال في تقريره وشرحه، لو كان البارى مرئيًا لكان مقابلاً للرائي ضرورة ولو كان مقابلاً للرائي لكان في حيز لكن كونه في حيز باطل، لأنه أما أن يكون متحيزًا بالإستقال فيكون جوهرًا، وإما أن يكون متحيزًا بالتبع فيكون عرضًا، وكونه جوهرًا أو عرضًا باطل، فما أدى إليه وهو كونه مرئيًا باطل، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بمرئى وهو المطلوب[1].

وأما أدلتهم النقلية على نفي الرؤية فمنها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[2] وأيضًا قوله تعالى ردًا على موسى عليه السلام حين طلب النظر إليه ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[3]، ولم يكتف المعتزلة في سبيل نفيهم الرؤية بذلك بل لجأوا إلى طريقتهم في تأويل بعض الآيات التى تشير إلى ثبوت الرؤية وجوازها، والذي يعنينا هنا أن المعتزلة تأدوا إلى نفي الرؤية وفقًا لسياق مذهبهم، ومن ثم جاء موقفهم بهذا الصدد أكثر إتساقًا مع أصولهم وان

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة: عبد الجبار ص(٢٤٩)، شرح المقاصد: التفتازانى (ج٣/١٤٦)، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ أولى سنة ١٤٢٢هـ

(٢) سورة الأنعام: آية (١٠٣)

(٣) سورة الأعراف: آية (١٤٣)

بدوا فى نظر الخصوم مخالفين لجمهور الأمة، خارجين عن إجماع المسلمين.

الطرف الثانى: ويمثله موقف الحشوية المشبهه، فإذا كانت المعتزلة تنفى رؤية الله تعالى فى الأخرة، " فإن الحشوية المشبهة تذهب فى المقابل إلى أن الله سبحانه وتعالى يرى مكيفًا محدوداً كسائر المرئيات "[1].

الموقف الماتريدى: لقد سلك الإمام الماتريدى طريقاً وسطاً بين الطرفين، حيث يقرر إمكان رؤية الله تعالى من غير حدود ولا حلول ولا تكييف، وكما أن الله تعالى يرانا وهو غير محدود ولا يكيف فكذلك يمكننا أن نراه وهو غير محدود ولا مكيف، فيقول: القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ** ﴾[2]، فلو كان سبحانه لا يرى لم يكن لنفى الإدراك حكمة، إذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضوع نفى الإدراك - وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية - لا معنى له[3]، وكذلك يستشهد بقول موسى عليه السلام ﴿ **رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ** ﴾[4].

فلو كانت الرؤية غير جائزة لكان ذلك السؤال منه جهلاً بربه ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعًا لرسالته أمينًا على وحيه، ونلاحظ هنا أن

(١) تبيين كذب المفترى: ابن عساكر ص(١٤٩)

(٢) سورة الأنعام : آية (١٠٣)

(٣) التوحيد : الماتريدى ص (٧٧)

(٤) سورة الأعراف: آية (١٤٣)

الله تعالى لم ينه موسى عليه السلام ولا أيأسه مثلما نهى نوحًا وعاتب آدم وغيرهما من الرسل عليهم السلام[1].

ويستشهد الماتريدى فى مجال إثباته الرؤية بآيات أخرى من القرآن الكريم لا يستطيع المجال لحصرها، وإذا كان الماتريدى يثبت رؤية الله تعالى إلا أنه لا يقول بالإدراك لقوله سبحانه ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾[2] فقد امتدح به بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية، وهو قوله ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[3]، فكما أن هذه الآية جاءت فى إثبات العلم ونفى الإحاطة كذلك فى مسألة الرؤية، ثم إثبات الرؤية ونفى الإدراك، فالإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود والله يتعالى عن وصف الحد، إذ هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه، على أنه واحدى الذات، والحد وصف المتصل الأجزاء حتى ينقضى، مع إحالة القول بالحد، أو كان ولا ما يحد أو به يحد، فهو على ذلك لا يتغير، على أن لكل شيء حداً يدرك بسبيله نحو الطعم واللون والذوق والرائحة وغير ذلك من حدود خاصية الأشياء، جعل الله لكل شيء من ذلك وجهاً يدرك به ويحاط به، حتى العقول والأعراض، فأخبر الله أنه ليس بذى حدود وجهات هى طرف إدراكه بالأسباب الموضوعة لتلك الجهات، وعلى ذلك القول بالرؤية والعلم جميعًا[4].

---

(١) التوحيد : الماتريدى ص (٧٨)

(٢) سورة الأنعام: آية (١٠٣)

(٣) سورة طه : آية (١١٠)

(٤) التوحيد : الماتريدى ص (٨١)، وينظر: البداية من الكفاية: الصابونى ص(٧٨ ، ٧٩)

ويذكر نور الدين الصابونى الماتريدى فى مجال الرد على المعتزلة وغيرهم من منكرى الرؤية أنه " إن قيل لو كان الله تعالى مرئياً لكان بجهة من الرائى فإنا ما رأينا فى الشاهد شيئاً إلا وهو فى جهة من جهات الرائى منا، يرد الصابونى على ذلك بأن الرؤية ماهى إلا إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، فإن كان المرئى بجهة يرى فى جهة، وإن كان منزهًا عن الجهة يرى كما هو كذلك، أليس أنا ما علمنا الشاهد شيئاً إلا وهو فى جهة من الجهات، ثم علمنا الله تعالى منزهاً عن الجهات، فكذا هذا، والدليل على صحة ما قلنا أن الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه، فكذلك نراه ولا يكون بجهة منا "[1] وإن قيل لو كان الله تعالى مرئياً لرأيناه فى الحال، إذ لا خلل فى أبصارنا ولا حجاب عليه، يرد الصابونى على ذلك بأن ما جازت رؤيته إنما نراه إذا خلق الله تعالى رؤية ذلك الشيء فى العباد، فإذا لم يخلق الله تعالى الرؤية لا نرى الشيء وإن كان هو مرئياً فى ذاته، كالجنى يراه المصروع ولا يرى من حوله، والرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ رأى جبريل عليه السلام بينما لم يره أصحابه وواضح من ذلك أن الهرة تبصر الفأرة فى الليل ولا نراها نحن[2].

وهكذا يسلك الماتريدية سبيل أهل السنة من حيث إقرارهم بثبوت رؤية الله للمؤمنين من عباده من غير إدراك ولا تفسير.

الموقف الطحاوى: يذهب الإمام الطحاوى بصدد وسطيته إلى إثبات رؤية الله تعالى ولكن بدون تكييف أو تحديد لأن ذلك لازم لطبيعة الأجسام، والله

---

(١) البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى ص(٨٠)

(٢) نفس المصدر ص (٨٠)

تعالى منزه عن الجسمية، ويذكر الطحاوى أن " من وصف الله تعالى بمعنى من معانى البشر، فقد كفر، ومن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، علم أنه بصفاته ليس كالبشر ... فالله تعالى بصفاته ليس كالبشر، وذلك نفياً للتشبيه عقيب الإثبات "[1]

فكأن الله تعالى وإن وصف بكونه مرئياً إلا أنه لا يوصف بمعنى من معانى البشر التى يكون الإنسان بها مرئياً، وأفضل مثال يورده الطحاوية في مجال إثبات صفات الله تعالى من غير تشبيه ولا تعطيل " باللبن الخالص السائغ للشاربين، يخرج من بين فرث التعطيل، ودم التشبيه، والمعطل يعبد عدمًا، والمشبه يعبد صمنًا "[2].

فالرؤية عند الطحاوية أذن " هى حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق كتاب ربنا[3]: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[4]، وإذا كان الخلاف كبيرًا مع القائلين برؤية الله تعالى مكيفًا محدودًا كالحشوية المشبهة والمجسمة، فإن الخلاف الأكبر يكون مع القائلين بنفي الرؤية أصلاً كالمعتزلة وغيرهم من الخوارج والمرجئة والزيدية.

ويذكر الطحاوى: " أن مسألة الرؤية من أشرف مسائل أصول الدين وأجلها، وعمدة الأدلة على كونه تعالى مرئيًا عند الطحاوية قوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ

---

(١) شرح الطحاوية ص (١٢٨)

(٢) شرح الطحاوية ص (١٢٩)

(٣) نفس المصدر السابق ص (١٢٩)

(٤) سورة القيامة : الآيتين (٢٢ ، ٢٣)

﴿ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾[١]، إذ أنها من أظهر الأدلة، وهى لا تحتمل التأويل، وهل أفسد الدنيا والدين إلا ذلك التأويل الفاسد، كما فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراة والإنجيل، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل قتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلا بالتأويل الفاسد ؟ وكذا ما جرى في يوم الجمل وصفين وقتل الحسين، والحرة؟ وهل خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل الفاسد[٢] ؟ فإضافة النظر إلى الوجه - الذي هو محله في هذه الآية - وتعديته بأداة " إلى " الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلافه حقيقة موضوعة صريحة في أن الله تعالى أراد بذلك نظر العين التى في الوجه إلى الرب جل جلاله[٣].

ويذكر الطحاوى: أن للنظر عدة استعمالات بحسب صلاته وتعديه بنفسه: فإن عدى بنفسه فمعناه التوقف والانتظار مثل قوله تعالى: ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾[٤]، وإن عدى بـ " في " فمعناه التفكير والاعتبار كقوله تعالي: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٥]، وإن عدى بـ " إلى " فمعناه

---

(١) سورة القيامة : آية (٢٢ - ٢٣)

(٢) نعم قد يكون التأويل الفاسد مسئولاً عن بعض الفهم الخاطئ لمسائل الدين عند بعض الفرق، ولكن ليس معنى هذا أن نطرح التأويل كله جانباً لخطأ في طريقة استخدامه.

(٣) شرح الطحاوية ص (١٢٩ - ١٣٠)

(٤) سورة الحديد : آية (١٣)

(٥) سورة الأعراف : آية (١٨٥)

المعاينة بالإبصار، كقوله تعالى: ﴿ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ ﴾[(١)]، فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر[(٢)]؟، وبذلك يعترض الطحاوى على موقف المعتزلة ومن سلك مسلكهم بتأويل النظر بالانتظار ويخلص من ذلك إلى أن النظر في الآية الكريمة إنما يتضمن الرؤية، وكذلك يذكر الطحاوى عددًا من الأحاديث النبوية الدالة على ثبوت الرؤية، منها حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ أن ناسًا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا: لا، قال فإنكم ترونه كذلك[(٣)]، وكذلك حديث جرير بن عبد الله رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ، قال: " كنا جلوسًا مع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ، فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: إنكم سترون ربكم عيانًا، كما ترون هذا لا تضاهون في رؤيته "[(٤)].

ويلاحظ أنه " ليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيهًا لله تعالى، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، ولا تشبيه المرئى بالمرئى ولكن فيه دليل على علو الله تعالى على خلقه، وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة ؟ ومن قال: يرى لا في جهة فليراجع عقله، فأما أن يكون مكابرًا لعقله وفي عقله شيء،

---

(١) سورة الأنعام : آية (٩٩)

(٢) شرح الطحاوية ص (١٣٠)

(٣) الحديث: أخرجه الإمام - كتاب الإيمان - باب معرفة طريق الرؤية (١٦٣/١) [

(٤) الحديث: أخرجه الإمام البخارى - كتاب مواقيت الصلاة - باب فضل صلاة العصر (٢٠٣/١) [ح٥٢٩]، دار ابن كثير ، اليمامة، بيروت ط/٣ سنة ١٤٠٧هـ ت/ د/ مصطفى ديب البغا .

وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة، وكذلك يقال لمن قال بنفي الرؤية لانتفاء لازمها وهو الجهة: أتريد بالجهة أمرًا وجوديًا ؟ أو أمرًا عدميًا ؟ فإن أراد بها أمرًا وجوديًا كان التقرير: كل ما ليس في شيء موجود لا يُرى، وهذه المقدمة ممنوعة ولا دليل على إثباتها، بل هى باطلة فإن سطح العالم يمكن أن يُرى وليس العالم في عالم أخر، وإن أراد بالجهة أمرًا عدميًا، فالمقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس في جهة بهذا الاعتبار[1].

وأحسبنى في حل من أن أذكر بالتفصيل ردود الطحاوى سواء على نفاة الرؤية أو مثبتيها على نحو مكيف ومحدود وبما يفيد الجسمية.

والذي يمكن أن نخلص إليه من خلال تناول الموقف الطحاوى من الرؤية أن الرؤية لديهم ثابتة نقلاً وعقلاً ولكن بغير إحاطة ولا كيفية بما يتفق مع كمال الله تعالى وعظمته وبهائه، فإنه سبحانه يُرى " إثبات للرؤية " ولكن لا تدركه الأبصار "نفي للتحديد " كما أنه سبحانه يعلم ولكن لا يحاط به علمًا، يقول تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ﴾[2]، ويقول سبحانه ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا** ﴾[3]، فالإدراك والإحاطة بما يستلزمه من تحديد وتكييف لا تتفق وكمال الله تعالى ومن ثم فقد نفاهما سبحانه عن نفسه وإن لم ينف رؤيته.

وبعد عرض وجهتى النظر الماتريدية والطحاوية بصدد الرؤية

---

(١) شرح الطحاوية ص (١٣٥ ، ١٣٦)

(٢) سورة الأنعام: آية (١٠٣)

(٣) سورة طه : آية (١١٠)

وسلوكهما سبيلاً وسطًا من خلالها، فإننى ألمح ثمة جذورًا أشعرية في هذا الصدد حيث نلاحظ أن منهج الإمام الأشعرى الذى سلكه في التوسط بين الفرق الكلامية يتضح بجلاء في مسألة الرؤية، فهو يذهب إلى أن الله سبحانه، وعد بأن يرى في الأخرة ووعده حق، ولكن لا يمكن رؤيته تعالى على النحو الذي تُرى به الأشياء إن رؤيته " بلا كيف "، إذ لو كان مكيفًا لأمكن تحديده، وهذا لا يجوز في حق الله تعالى، فكأن هناك إثباتًا للرؤية (على النقيض من نفاتها) ولكنه هذه الرؤية لا تقتضى الجسمية، يقول الإمام الغزالي مؤكدًا هذا المعنى: " إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده " أى الأشاعرة " بالرؤية وظن أنا نريد بها حالة تساوى التى يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والأكوان، وهيهات، فنحن نعترف باستحالة ذلك التصور في حق الله سبحانه، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه، ويتبقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله سبحانه ويمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقية "[١].

وهكذا، فإن للإمام الأشعرى عدة أدلة من النقل والعقل على ثبوت الرؤية وجوازها، ولعلى لست بحاجة إلى الاستطراد في مجال ذكر هذه الأدلة، ولكن الذي يهمنى بيانه هنا هو أن ثمة اتفاقًا بين الأشعرى والماتريدى والطحاوى بصدد مسألة الرؤية.

---

(١) الإقتصاد في الاعتقاد : الغزالي ص(٤٤)، دار الكتب العلمية ، ط/ أولى سنة ١٤٢٤هـ ، بيروت .

المبحث الرابع

مسألة الاستواء والعرش[1]

لقد تباينت آراء الفرق الإسلامية حول طبيعة وكيفية الإستواء والعرش، وتعددت وجهات النظر حول فهم الآية الكريمة﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[2] وكان يمكن تناول هذه المسألة في إطار مسألة العلاقة بين الذات والصفات، إلا أن أهمية هذه المسألة بذاتها واختلاف الآراء حولها جعلنى أتناولها منفردة ومستقلة، ومن ناحية أخرى لا نشك في الصلة الوثيقة بين فهم كل فرقة لمسألة الذات والصفات وفهمها لمسألة الاستواء والعرش، ويمكن من هذا المنطلق أن نحدد أطراف الخلاف حول هذه المسألة.

الطرف الأول: المعتزلة: فالمعتزلة في إطار تنزيلهم التام لله تعالى في ذاته وصفاته يستبعدون أى دلالة حسية في لفظ الاستواء من خلال الآية الكريمة التى ذكرتها وهم يقررون أن الاستواء بمعني الاستيلاء والغلبة وذلك

---

(١) العرش: في اللغة هو السرير، وكل سرير لملك يسمى عرشًا، قال تعالى عن ملكة سبأ ﴿ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴾ (النمل:آية ٢٣) وقال سبحانه: ﴿ أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا ﴾ (النمل: آية ٣٨)، وقال تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾ (يوسف: آية ١٠٠)، لسان العرب: لابن منظور (ج٢/٣١٣) (مادة عرش) وينظر: القاموس المحيط: الفيروزآبادي (ج١/١١٥٤)، وينظر: التعريفات: الجرجاني ص(١٥٠) ت/ جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ط/ أولى سنة ١٤٠٣هـ .

(٢) سورة طه : آية (٥) .

مشهور في اللغة، قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم *** تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال أخر:

قد استوى بشر على العراق *** من غير سيف ودم مهراق[1]

ولا يمكن أن يفهم من معني الاستواء - حسبما تقرر المعتزلة - " أنه القيام والانتصاب لأن هذين من صفات الأجسام[2] " والله تعالى ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم .... إلى أخر ذلك من صفات الجسمية التى نزهوا الله تعالى عن الوقوع فيها، ومن ناحية أخرى فإن المعتزلة إذ يتحدثون عن العرش فإنهم يستبعدون تحديد الجهة حتى ولو كانت هذه الجهة هى جهة (فوق) لأن تحديد الجهة يقتضى الجسمية التى نفوها، وفي ضوء هذا تقرر المعتزلة أن الله تعالى في كل مكان - دون أن يفيد ذلك وحدة الوجود - أو بالأحرى فإنه سبحانه لا يحصره مكان محدود، ومن ثم أولوا الآيات التى تفيد الفوقية مثل قوله تعالى: ﴿ **يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ** ﴾[3] أى يخافون أن يرسل عليهم عذابًا من فوقهم، أو يكون معناها يخافون ربهم عاليًا لهم قاهرًا كقوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿ **وَإِنَّا**

(١) شرح الأصول الخمسة : عبد الجبار ص (٢٢٦)

(٢) شرح الأصول الخمسة عبد الجبار ص (٢٢٦)

(٣) سورة النحل : آية (٥٠)

(٤) سورة الأنعام : آية (١٨)

﴿فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾[1]، كما أن الفوقية تفيد الرتبة والشرف[2].

وهكذا جاء موقف المعتزلة من مسألة الاستواء والعرش متسقًا مع موقفهم بصدد مسألة الذات والصفات حيث تغلب عليه السمة التنزيهية التى تنضوى تحت قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3].

الطرف الثاني: الكرامية وغيرهم من الحشوية والمجسمة: تذهب الكرامية إلى " القول بالاستواء على العرش، وكان هذا القول نتيجة لازمة لقولهم أن الله جسم وأنه في جهة فوق ذاتا، وأنه في مكان معين، هذا المكان هو العرش، وهو مستو عليه استقرارًا، ويماسه من الصفحة العليا "[4].

وإذا كان الاستواء في اللغة يطلق على عدة وجوه " منها تمام الشيء واكتماله كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[5]، والاستواء أيضًا بمعنى الاعتدال، والاستواء بمعنى القصد إلى الشيء كما في قوله تعالى﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[6] أى قصد خلقها، والاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر "[7].

وهذا المعنى الأخير هو الذي ارتضاه المعتزلة تفسيرًا للاستواء ودليلاً

---

(١) سورة الأعراف : آية (١٢٧)

(٢) في علم الكلام: أحمد محمود صبحى ص (١٢٧)

(٣) سورة الشورى : آية (١١)

(٤) التجسيم عند المسلمين " مذهب الكرامية " سهير محمد مختار ص (٢٠٣)

(٥) سورة القصص : آية (١٤)

(٦) سورة فصلت : آية (١١)

(٧) التجسيم عند المسلمين " مذهب الكلامية " ص (٢٠٤)

على هيمنة الخالق وسيطرته على ملكوته، إلا أن الكرامية لم تلجأ إلى واحد من هذه المعاني كتأويل لمفهوم الاستواء كما فعلت غيرها من الفرق الإسلامية، ولكن عبرت الكرامية عن تصورها لهذه المسألة على نحو صريح وواضح من التجسيم الذي يُعد السمة الغالية على فكرهم وتصوراتهم، فها هو محمد بن كرام يعلن صراحة " أن الله تعالى مماس لعرشه، وأن العرش مكان له وأنه مستقر فوق العرش استقرارًا مكانيًا "[(١)].

وهكذا لم يحاول ابن كرام تأويل الاستواء كما فعل غيره ولم يضطر إلى ذلك فسياق مذهبه يكفيه جهد التأويل والتبرير، وطلما " أن الله عنده وعند أتباعه جسم لا كالأجسام فلقد أجاز معظم الكرامية الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني، وقد عبر ابن كرام عن مكان الله تعالى بـ (حيثوثية الله)[(٢)] وبذلك تكون الكرامية قد فسرت الاستواء والعرش تفسيرًا ماديًا، ولعلهم قد تحيروا في سبب تخصيص الله تعالى للعرش بالذكر، خاصة وأنه تعالى مستول على غيره من الموجودات، فلماذا أذن خصص سبحانه العرش بالذكر ؟ هل لأن تخصيص الله تعالى العرش بالذكر إنما هو تنبيه على عظمة العرش وتشريف له ؟ أم لأن العرش يعتبر مكانًا له وهو يماسه[(٣)]؟

يقول تعالى: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[(٤)]

---

(١) نفس المصدر ص(٢٠٣)

(٢) نفس المصدر ص(٢٠٣)

(٣) نفس المصدر ص(٢٠٥)

(٤) سورة المؤمنون : آية (٨٦)

وقد ذهب أصحاب ابن كرام من بعده إلى آراء مختلفة في كيفية الاستقرار على العرش، فقال بعضهم: إنه على بعض أجزاء العرش، وقال أخرون: أن العرش مكان له وأن العرش امتلأ به، وقال فريق ثالث: أنه لو خلق بإزاء العرش عروشًا موازية لعرشه، لصارت العروش كلها مكانًا له، لأنه أكبر منها كلها[1].

ويمكن أن يعترض على الكرامية بأن قول الله تعالى: ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية ﴾[2]، ما المقصود به عندكم ؟ لو كان الخالق في العرش، لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش أيضًا، وهذا يؤدى إلى أنه تعالى يحتاج إلى المخلوق[3].

كذلك " هناك بعض التساؤلات التى يمكن أن توجه إلى الكرامية، مثل وجود العرش: هل كان مع الله أم أنه وجد بعده ؟ ولا مناص من أن يكون إما: أن يوجد مع الله، وفي ذلك إثبات قديمين هما الله والعرش، أو إثبات حادثين - إذا سلم الكرامية بحدوث العرش - وهم لا يسلمون بحدوث الله تعالى فقولهم يؤدى لا محالة إلى التناقض، وإما أن توجد العرش بعد الله تعالى، وهنا نتسأل، أين كان الله تعالى قبل أن يخلق العرش ؟ إن الكرامية تقول بوجوده تعالى قبل خلقه للعرش، وهذا يؤدى إلى عدم لزوم العرش مكانًا له، وعدم الربط بينهما ربطًا ماديًا، إننا ندرك الله تعالى بدون العرش، ولو توقف

---

(١) التجسيم عند المسلمين " مذهب الكلامية " ص (٢٠٥)

(٢) سورة الحاقة : آية (١٧)

(٣) التجسيم عند المسلمين " مذهب الكلامية " ص (٢٠٧)

إدراكنا له على العرش لكان حينئذ محتاجًا إلى المخلوق، والمحتاج ممكن، وهذا باطل فما أدى إليه باطل أيضًا "[1].

والحقيقة أننا لا يمكننا الاسترسال مع الكرامية في تصورها الجسمى لمسألة الاستواء والعرش لأنها يمكن أن تثير تساؤلات واعتراضات كثيرة ليس هذا موضعها، والذي يمكن أن نخلص إليه من موقف الكرامية أن تصورهم المادى أو الجسمى لهذه المسألة إنما جاء - في إطار مذهبهم التجسيمى - ممثلاً للطرف الأخر من أطراف الخصومة الفكرية والتى مثلت مع موقف المعتزلة التنزيهي حدين متنافرين أو وجهتى نظر متباعدتين.

وبين هذه المواقف المتنافرة يأتى دور المواقف المعتدلة أو المتوسطة التى تؤثر السلامة ولا شيء غير السلامة.

الموقف الماتريدى: يقرر أبو منصور الماتريدى أن القول بالكون على العرش - وهو موضع بمعنى كونه بذاته أو في كل الأمكنة - لا يعدو من إحاطة ذلك به، أو الاستواء به، أو مجاوزته عنه وإحاطته به، فإن كان الأول فهو إذًا محدود به محاط منقوص عن الخلق إذ هو دونه، ولو جاز الوصف له بذاته بما يحيط به من الأمكنة لجاز بما يحيط به من الأوقات فيصير متناهيًا بذاته مقصرًا عن خلقه، وإن كان على الوجه الثانى فلو زيد على الخلق لا ينقص أيضًا، وفيه ما في الأول.

وإن كان على الوجه الثالث فهو الأمر المكروه الدال على الحاجة وعلى التقصير ..... وبعد، فإن في ذلك تجزئة بما كان بعضه في ذي أبعاض،

(١) نفس المصدر ص (٢٠٧) .

وبعضه يفضل عن ذلك، وذلك كله وصف الخلائق، والله يتعالى عن ذلك[١].

فالماتريدية إذن يثبتون لله تعالى الاستواء على العرش، كما أثبت سبحانه لنفسه دون تأويل لمعنى الاستواء كما فعل المعتزلة، وهم أيضًا يستبعدون عن معنى الاستواء والعرش آية دلالة حسية أو جسمية كما تذهب الكرامية، وأما عن معنى الفوقية وما خلعت عليه الفرق الكلامية من معان حول معنى قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[٢].

فإن الماتريدية ترى أنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرف ولا علو ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح أو الجبال إنه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها ذكر العظمة والجلال، إذ ذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[٣].

فدل على تعظيم العرش، أى شيء كان من نور أو جوهر لا يبلغه علم الخلق .... فإضافة الاستواء إليه لوجهين: أحدهما على تعظيمه بما ذكره على أثر ذكر سلطانه في ربوبيته وخلقه ما ذكر، والثانى على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وأجله على المعروف من إضافة الأمور العظيمة إلى إلى أعظم الأشياء كما يقال تم لفلان ملك بلد كذا واستوى على موضع كذا، لا على خصوص ذلك حقيقة، ولكن معلوم أن من له ملك ذلك فما دونه أحق،

---

(١) التوحيد : الماتريدية ص (٧٠)

(٢) سورة طه : آية (٥٠)

(٣) سورة الأعراف : آية (٥٤)

وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1] بما صارت له أم القرى وأيس الذين كفروا من دينكم، وكذا ما ذكر من إرسال الرسل إلى الفراعنة وإلى أم القرى لا يتخصص ذلك ولكن بذكر عظم الأمر، فمثله أمر العرش[2].

ويحاول الإمام أبو منصور الماتريدى - كما سبق القول - أن يسلك سبيل السلامة بصدد هذه المسألة الشائكة ونراه يعلن أن حقيقة موقف الماتريدية بهذا الصدد تقوم أساسًا على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3]، فنفي سبحانه عن نفسه شبة خلقه، وقد بينا أنه فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرناه، واحتماله أيضًا ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، كذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه يجب نفي الشبه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء[4].

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن للإمام الماتريدى آراء في إثبات الاستواء والعرش يختلف بها عن الفريقين اللذين تحدثنا عنهما، ويبتعد بمنهجه هذا عن سبيل التنزيه القائم على التأويل، والإثبات على نحو مادى جسمى بما لا يتفق وتقديس الذات الإلهية.

---

(١) سورة المائدة : آية (٣)

(٢) التوحيد : الماتريدية ص (٧٠، ٧١)

(٣) سورة الشورى : آية (١١)

(٤) التوحيد : الماتريدية ص (٧٤)

الموقف الطحاوى: يسلك الإمام الطحاوى سبيلاً وسطاً بين أهل المرضين على حد تعبيره، مرض النفى ومرض التشبيه حيث إن " من لم يتوق النفى والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه[١]، " فلا التشبيه والتجسيم يفسر حقيقة العرش والاستواء ولا التنزيه القائم على التأويل المتعسف يبلغ يقينا، وإنما السبيل الصحيح فى هذا الصدد كما تذهب الطحاوية هو القول بأن العرش والكرسى والاستواء حق دون وقوع فى شبهة التجسيم أو لجوء إلى تأويل يضفى على المعانى ما ليس فيها، " أما كون العرش والكرسى والاستواء حق فذلك كما بين الله تعالى فى كتابه إذ قال: "﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[٢]، وقال سبحانه ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[٣] وقال عز وجل ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٥]، وقال سبحانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[٧]،

---

(١) شرح الطحاوية ص (١٦٠)

(٢) سورة البروج : آية (١٥ - ١٦)

(٣) سورة غافر : آية (١٥)

(٤) سورة الأعراف : آية (٢٦)

(٥) سورة طه : آية (٥)

(٦) سورة النمل : آية (٢٦)

(٧) سورة غافر : آية (٧)

وقال جل جلاله: ((ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية))[1] [2]، وغير ذلك من الآيات التى ورد فيها ذكر العرش والاستواء، وفي صحيح البخاري عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: " إذا سألتم الله الجنة فسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وفوقه عرش الرحمن[3]، وغير ذلك من الأحاديث التى ذكر فيها العرش.

ويعترض الطحاوى على ما يقول به فريق من أهل الكلام "من أن العرش فلك مستدير من جميع جوانبه محيط بالعلم من كل جهة، وربما سموه: الفلك الأطلسى والفلك التاسع، وهذا ليس بصحيح، لأنه قد ثبت في الشرع أن للعرش قوائم تحمله الملائكة، وهو وفقًا للغة العرب عبارة عن السرير الذي للملك، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٌ﴾[4]، ومن ثم فالعرش سرير ذو قوائم تحمله الملائكة، وهو كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات".

ويذكر الطحاوى على وجه الاعتراض على من "حرف كلام الله تعالى وجعل العرش عبارة عن الملك، كيف يصنع بقوله تعالى: ﴿ ويحمل عرش

---

(١) سورة الحاقة : آية (١٧)

(٢) شرح الطحاوية : ص (٢٢٣)

(٣) الحديث : أخرجه الإمام البخاري في صحيحه - كتاب الجهاد والسير - باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال هذه سبيلي وهذا سبيلي (١٠٢٨/٣) [ح٢٦٣٧]

(٤) سورة النمل : آية (٢٣)

ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[2]

أيقول: ويحمل ملكه يومئذ ثمانية ؟ وكان ملكه على الماء؟ هل يقول هذا عاقل يدرى ما يقول ؟ والله سبحانه مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه، أما كونه مستغنياً عن العرش وما دونه فلقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾[4]،

ويذكر الطحاوية أن الله تعالى خلق العرش للاستواء عليه وليس للحاجة إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوقًا للسافل، لا يلزم أن يكون السافل حاويًا للعالي محيطًا به ولا أن يكون الأعلي مفتقرًا إليه، والدليل على ذلك أن السماء فوق الأرض وليست مفتقرة إليها، فالرب تعالى أعظم شأنًا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهى حمله بقدرته للسافل وفقر السافل إليه وغناه هو سبحانه عن السافل، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته[5].

ويقول الإمام الطحاوى: " ونفاة العلو، أهل التعطيل، لو فصّلوا بهذا

---

(١) شرح الطحاوية ص (٢٢٤ ، ٢٢٥)

(٢) سورة هود : آية (٧)

(٣) سورة العنكبوت : آية (٦)

(٤) سورة فاطر : آية (٥٤)

(٥) شرح الطحاوية ص (٢٢٥، ٢٢٦ ، ٢٢٧) بتصرف

التفصيل، لهدوا إلى سواء السبيل وعلموا مطابقة العقل للتنزيل ... ... والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾[1]، كيف استوى ؟ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول "[2].

ويثبت الطحاوية لله تعالى الفوقية على العرش وعلى ما دون العرش، وينكرون تأويل المعتزلة وغيرهم لمعنى الفوقية فإن من تأول " فوق " بأنه خير من عباده وأفضل منهم وأنه خير من العرش وأفضل منه، كما يقال: الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، فذلك مما تنفر منه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة[3].

ومن سمع أحاديث الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكلام السلف، وجد منه في إثبات الفوقية ما لا ينحصر، كذلك النصوص الواردة المحكمة - من غير تشبيه أو تجسيم - على علو الله تعالى على خلقه كثيرة ومتنوعة منها التصريح بالفوقية مقرونًا بأداة " من " المعينة للفوقية بالذات، كقوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾[4]، وأيضاً ذكرها مجردة عن الأداة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾[5]، وأيضًا التصريح بالصعود إليه

---

(١) سورة الأعراف : آية (٥٤)

(٢) شرح الطحاوية (ص ٢٢٧)

(٣) نفس المصدر ص (٢٣٥)

(٤) سورة النحل: آية (٥٠)

(٥) سورة الأنعام: آية (١٨)

كقوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾[1]، وأيضًا التصريح بالعروج إليه، ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾[2]، كذلك التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه﴿ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾[3]

ومنها التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو، ذاتًا وقدرًا أو شرفا ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[4]، ومنها التصريح بتنزيل الكتاب منه﴿ تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[5] وغير ذلك كثير"[6].

وبذلك تثبت الفوقية المطلقة لله تعالى من كل وجه: فوقية القهر وفوقية القدرة، وفوقية الذات، وهذا التوسط الذي رأيناه عند كل من الماتريدية والطحاوية بصدد الاستواء نلتمس له جذواً لدى الأشعرى حيث يؤكد الإمام الأشعرى حقيقة الاستواء كما أخبر عن ذلك سبحانه دون وقوع في شرك التأويل أو شرك التجسيم والتشبيه، فيقرر " أن الله تعالى مستو على عرشه استواءاً يليق به من غير استقرار، وهذا هو المراد من قول الله تعالى﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾[7] وقوله سبحانه﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ

---

(١) سورة فاطر: آية (١٠)

(٢) سورة المعارج: آية (٤)

(٣) سورة النساء: آية (١٥٨)

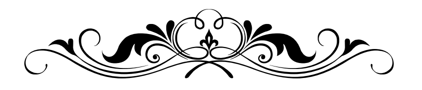
(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٥)

(٥) سورة غافر : آية (٢)

(٦) شرح الطحاوية ص (٢٣١، ٢٣٢)

(٧) سورة فصلت : آية (١١)

﴿ خَبِيرًا ﴾[1] وقوله تعالى﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ ﴾[2] فكل هذه الآيات تدل كما يقول الأشعرى على أنه تعالى منفرد بوحدانيته، مستو على عرشه استواء منزهاً عن الحلول والاتحاد، وبلا كيف ولا استقرار[3].



(١) سورة الفرقان : آية (٥٩)

(٢) سورة السجدة : آية (٤)

(٣) الإبانة عن أصول الديانة : الأشعرى ص (١١٣، ١١٧)، ت/ فوقية حسين محمود، دار الأنصار ط/ أولى سنة ١٣٩٧هـ ، القاهرة .

المبحث الخامس

مسألة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار أو مسألة أفعال العباد من المشكلات الكلامية التى شاع الجدل حولها في القديم والحديث على السواء وذلك نظرًا لتعلقها ببعدين أحدهما بعد الإرادة الإلهية والأخر بعد الإرادة الإنسانية ومداها وإمكانها وعدم إمكانها، ولم تخل نظرية أو مذهب كلامى من إشارة إلى هذه المشكلة وتناولها على نحو أو أخر، وكيف لا وهى تتعلق بلب الوجود الإنسانى في تكليفه وطاعته ومعصيته، كما أنها تتعلق بجوهر الحساب الأخروى من ثواب وعقاب، فكأن المشكلة إذن لا تمثل أساس الوجود فحسب بل تنسحب لتكون محكًا للخلود في الآخرة، وبالرغم من تلاق في كثير من المسائل الكلامية بين كل من الجهمية والمعتزلة، إلا أن الفرقتين اختلفتا اختلافًا كبيرًا بصدد مشكلة الجبر والاختيار ولقد شكل اختلافهما مجالاً للنزاع بين الفرق الإسلامية، فمنهم من مال إلى الجهمية ومنهم من شايع المعتزلة، وكانت كل فرقة منهما - بوجهة نظرها بصدد الجبر والاختيار - تمثل طرفًا من أطراف الخصومة الفكرية ونقطة من نقاط التنافر بين فرق المتكلمين.

الطرف الأول: الجهمية: لقد كان القول بالجبر سمة واضحة لمذهب الجهمية، وكان يميزها عن غيرها من الفرق حتى لقبهم مؤرخو الفرق وخصومهم " بالمجبرة والجبرية "[(١)]، أما فحوى مسألة الجبر عندهم هى " أن

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازى ص (١٠٣)

الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقول: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وطلعت الشمس وغربت ... إلى غير ذلك، وإنما جرى ذلك كله من الله، وكما نقول مات زيد وإنما أماته الله، غير أن الفرق بين الإنسان وهذه الجمادات أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة واختيار للفعل، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلونًا "[1].

الطرف الثاني: المعتزلة: إذا كان هناك غلو في الموقف الجهمى من حيث اعتبار الإنسان مجبرًا في كل أفعاله، مسلوبًا القدرة على الفعل منقوصًا الإرادة، فإننا نلاحظ أن هناك غلوًا أيضاً يكتنف الموقف المعتزلى الذي نعرض له في إيجاز.

يذهب أهل الاعتزال إلى أن أفعال العباد هى أفعالهم، وأنهم هم الذين أحدثوها، وأنها غير مخلوقة فيهم، يقول القاضى عبد الجبار: فصل في خلق الأفعال، والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها[2].

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: الأشعرى ص(٢٧٩)، تصحيح/ هلموت ريتر، دار فرانز شتايز بمدينة فيسبادن، ألمانيا، ط/ ثانية سنة ١٤٠٠هـ، الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: صلاح أبو السعود ص(١٧٠، ١٧١)، التبصير في الدين: الإسفراينى ص(١٠٧)، الفرق بين الفرق: البغدادى ص(١٩٩)

(٢) شرح الأصول الخمسة ص (٣٢٣)

ويقول في موضع آخر: أتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله - عز وجل - أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه[1].

ويتفرع موقف المعتزلة وقولهم بحرية الإرادة عن تصورهم للعدل الإلهي، فالله تعالى هو " العدل " ولا يظلم ربك أحدًا، فسياق العدل الإلهي إذن يقتضى أن يكون الإنسان حرًا ووفقًا لهذه الحرية التى يمنحها الإنسان بتكليفه يكون الحساب الأخروى إما ثوابًا، وإما عقابًا، إذ لا يمكن أن يكلف الله الإنسان ثم يسأله ويحاسبه عن أفعال كان مجبرًا عليها.

ويستدل المعتزلة على إثبات حرية الإرادة الإنسانية بأدلة عقلية وأخرى سمعية، وتلتقي هذه الأدلة كلها على إضفاء مزيد من الإرادة والقدرة على الفعل للإنسان بعدما سلب ذلك من الجهمية.

أما أدلتهم العقلية فمنها: " أن الله تعالى لو كان هو الخالق لفعلهم، لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه، والمدح على حسنه، لأن استحقاق الذم والمدح على فعل الغير لا يصيح "[2].

ويقول القاضى عبد الجبار: " وأحد ما يدل على أنه تعالى - لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد: (ج٨/٣)

(٢) نفس المصدر (ج٨/٢٩٣)

علوًا كبيرًا "[1]

وأما الأدلة النقلية التي يذكرها المعتزلة في إثبات حرية الإنسان، فكثيرة منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[3] وقوله عز وجل: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾[4]، فلولا أنا نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذبًا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبحًا[5]، وأما الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر فيلجأ المعتزلة إلى تأويلها حتى تتسق مع مذهبهم، وبذلك تكون المعتزلة على طرف نقيض من موقف الجهمية، وجذب كل منهما بعض الفرق الأخرى إليه، ولكن صار الجهمية علمًا على القول بالجبر، والمعتزلة علمًا على القول بالاختيار.

الموقف الماتريدى: تذهب الماتريدية إلى طريق وسط بين القائلين بالجبر الغالي والقائلين بالاختيار الغالي، فيذكر الماتريدى أن أرباب الفرق الإسلامية اختلفوا " في أفعال الخلق، فمنهم من جعلها لهم مجازًا بينما هى في الحقيقة لله تعالى، ومنهم من حقق الأفعال للخلق ونفي عنهم التدبير فيها وأزال عنهم

(١) شرح الأصول الخمسة ص (٣٤٥)

(٢) سورة الأحقاف : آية (١٤)

(٣) سورة التوبة : آية (٨٢ ، ٩٥)

(٤) سورة الرحمن : آية (٦٠)

(٥) شرح الأصول الخمسة ص (٣٦١)

قدرة خلقها، ومنهم من حقق الأفعال للخلق وبها صاروا عصاة تقاة"[(١)].

والحقيقة أن وسطية الماتريدية هنا تتضح في طرح مذهب " الجبرية " والعدل عندهم هو القول بتحقيق الأمرين، ليكون الله تعالى موصوفًا بما وصف به نفسه محمودًا به كما قال ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[(٢)] وقال سبحانه ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[(٣)] وليكون عدلاً مفصلا كما قال تعالى﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[(٤)][(٥)].

وإذا كان الإمام الماتريدى - شأنه شأن معظم أهل السنة - ميالاً إلى جانب نسبة الفعل إلى الله تعالى، إلا أنه يرفض عقيدة الجبر البحت تلك التى تسلب الإنسان أية إرادة أو قدرة على الفعل، يقول الماتريدى: وعندنا لازم تحقيق الفعل للعباد بالسمع والعقل والضرورة التى لا يحاول دفعها إلا مكابر، فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهى عنه، والثاني الوعيد فيه، والوعد له على تسمية ذلك في كل هذا فعلا، مثل قوله تعالى ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾[(٦)]، وقوله سبحانه ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾[(٧)]، وفي الجزاء ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ

---

(١) التوحيد : الماتريدى ص (٢٢٥، ٢٢٧ ، ٢٢٨)

(٢) سورة الأنعام : آية (١٠٢)

(٣) سورة الأنعام : آية (١٠٢)

(٤) سورة فصلت : آية (٤٦)

(٥) التوحيد : الماتريدى ص (٢٢٩)

(٦) سورة فصلت : آية (٤٠)

(٧) سورة الحج : آية (٧٧)

﴿أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2].

وقوله سبحانه ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾[3][4] وغير ذلك من الآيات التى تدل على إثبات القدرة على الفعل للعباد ويؤكد الماتريدى أنه لا تعارض مطلقاً بين نسبة هذه الأفعال إلى الخلق وإضافتها إلى الله تعالى، " فالأفعال إنما هى لله تعالى بأن خلقها على ما هى عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وهى للخلق على ما كسبوها وفعلوها"[5].

إذن فالله تعالى من وجهة نظر الماتريدية فاعل خالق والإنسان فاعل كاسب، ومن ناحية أخرى " فإن الله تعالى إذ يأمر وينهى فمحال الأمر والنهى بما لا مجال للفعل فيه للمأمور والمنهى قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[6]، ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلك في أمر الخلق ثم في العقل قبيح أن يضاف إلى الله تعالى الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب،

---

(١) سورة البقرة : آية (١٦٧)

(٢) سورة الواقعة : آية (٢٤)

(٣) سورة الزلزلة : آية (٧)

(٤) التوحيد : الماتريدى ص (٢٢٥، ٢٢٦)

(٥) نفس المصدر : ص (٢٢٦)

(٦) سورة النحل : آية (٩٠)

فبطل بذلك أن يكون الفعل من هذه الوجوه لله تعالى"[١].

ومن ناحية العقل كذلك أن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه فى الدنيا والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذن هو المجزى بما ذكر وإذا كان الثواب والعقاب حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك "[٢].

وهكذا تقرر الماتريدية أن الله تعالي هو مالك كل شيء، وملكه الأشياء بوصفه خالقًا لها، وأيضًا أن العبد يقدر بأقدار الله إياه، ولا وجه للتعارض بين مجال القدرتين، يقول الصابونى: والحقيقة أن فعل العبد محدث، وهو جائز الوجود، فيستوى فيه إمكان الوجود والعدم، فلا يترجح الوجود على العدم إلا بمخصوص هو واجب الوجود وهو الله تعالى[٣].

وتذكر الماتريدية ثبوت قيام الفعل بالعبد كما تقيم الدلالة على استحالة إيجاد الفعل من العبد، ونلاحظ أن هناك نوعين من الصفات تقوم بالعبد على ما تذهب الماتريدية ؛ نوعاً يوجده الله تعالى في الإنسان بدون قدرته واختياره كالحركات الاضطرارية مثل حركات المرتعش، والثاني يوجده الله تعالى مع إرادة الإنسان له وقدرته عليه كالحركات الاختيارية وهى مناط التكليف والعمل، ويسمى هذا النوع الأخير كسباً، وقصرت العبارة عنه إلا بلفظ الكسب، كما أن التفرقة بين اللذة والألم معلومة قطعاً ولا يعبر عنها إلا بهذين اللفظين، فالحاصل أن فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً، وفعل الله تعالى

---

(١) التوحيد : الماتريدى ص (٢٢٦)

(٢) التوحيد : الماتريدى ص (٢٢٦)

(٣) البداية من الكفاية في النهاية: الصابونى ص(١١٢)

يسمى خلقاً لا كسباً، واسم الفعل يشملها ... ومن ثم يثبت جواز مقدور بين قادرين ولكن بجهتين مختلفين، فيكون الفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب، والفرق بين الخلق والكسب أن ما وقع بغير آله فهو خلق وما وقع بآله فهو كسب، ويمكن أن يقال بطريقة أخرى: ما يجوز تفرد القادر به هو خلق، وما لا يجوز تفرد القادر به فهو كسب، فيختص الكسب بالعبد والخلق بالله تعالى، هذا إذا كان الخلق بمعنى الإيجاد، فأما إذا كان الخلق بمعنى التقدير فيجوز من العبد أيضاً كما أخبر الله تعالى عن عيسى عليه السلام﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[1] أى تقدر، وهو المراد بقوله﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[2]أى أحسن المقدرين[3].

وبذلك لم تذهب الماتريدية إلى ما ذهب إليه المعتزلة من إطلاق القدرة على الفعل للإنسان، كما لم تذهب إلى تحجيم قدرته كما ذهبت الجهمية، ووقفت الماتريدية موقفًا وسطًا بتحديد المصطلحات والمعاني حتى لا تختلط الأمور ببعضها.

وبعد أن أثبت الماتريدية للإنسان قدرة على الفعل، تقرر بأن ذلك لا يتعارض مع تبنيهم القول بخلق الأفعال لله تعالى، مستدلين في ذلك بآيات من القرآن الكريم، فمن ذلك قوله تعالى﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ

(١) سورة المائدة : آية (١١٠)

(٢) سورة المؤمنون : آية (١٤)

(٣) البداية من الكفاية: الصابونى ص(١١٣، ١١٤)

ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[1] فلو لم يكن جل ثناؤه خالقًا لما يجهر ويخفي لم يكن ليحتج به على علمه ... وأيضاً أن الله تعالى قال ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾[2]وقال في موضع آخر ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ ﴾[3] فأخبر تعالى أن تقدير السير والتسير فعله وبه كان السير .... وفي الجملة قال تعالى ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[4] وفي أفعال العباد ما يريد وقد وعد أن يفعل ما يريد، وقد ذم الله من أحب أن يحمد على ما لم يفعل وقد ألزم المؤمنين أن يحمدوه على الإيمان، ولقد ثبت من هذا أن كل ذلك يفعله تعالى[5].

وهكذا تقرر الماتريدية ضرورة أن نثبت لله تعالى طلاقة القدرة والخلق على عدم سلب الإنسان إرادة بها يكلف في الدنيا ويحاسب عليها في الآخرة، دون إسراف في القول بالجبر كما تذهب الجهمية ومن حذى حذوها، أو أسراف في إثبات طلاقة القدرة على الفعل لدى الإنسان كما تذهب المعتزلة ومن يسلك مسلكهم.

وكذلك تقف الماتريدية موقفاً وسطاً بصدد تحديد معنى الاستطاعة، حيث يقرر الصابونى " أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع أسماء

(١) سورة الملك : آية (١٣ ، ١٤)

(٢) سورة يونس : آية (٢٢)

(٣) سورة سبأ : آية (١٨)

(٤) سورة البروج : آية (١٦)

(٥) التوحيد : للماتريدى ص (٢٥٤ ، ٢٥٥)

متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد في الأفعال الاختيارية عند أهل السنة[1].

خلافًا للقائلين بالجبر - وهم الجهمية ومن وافقهم - قالوا بنفي الاستطاعة لا مع الفعل ولا قبله، وذلك لأن العبد عندهم لا اختيار له[2]، وكذلك خلافًا للقائلين بنفي القدر وأن العبد خالق لفعله - وهم المعتزلة ومن وافقهم - اثبتوا الاستطاعة قبل الفعل، ونفوا أن تكون معه[3].

وأما الماتريدية فقد أثبتوا الاستطاعة قبل الفعل ومعه، وقالوا بأن الاستطاعة تقع على نوعين: الأولى: سلامة الأسباب والآلات وهى تتقدم الفعل، والثانية: الاستطاعة التى يتهيأ بها الفعل وتكون مع الفعل، يقول الماتريدى: الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الفعل، والثانى: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه[4]، وهذه الاستطاعة الثانية عرض

---

(١) البداية من الكفاية : الصابونى ص (١٠٧)

(٢) الملل والنحل : الشهرستانى (ج١/٨٧)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة عن الفرق الهالكين: الاسفراييني ص(١٠٧) ت/ كمال الحوت، عالم الكتب، لبنان ، ط/ أولى سنة ١٤٠٣هـ

(٣) شرع الأصول الخمسة: عبد الجبار ص(٣٩٠)

(٤) التوحيد: الماتريدى ص (٢٥٦)، التمهيد في أصول الدين: لأبي المعين النسفي، ص(٥٣،٥٤) ت/ عبد الحى قابيل، دار الثقافة للنشر سنة ١٤٠٧هـ ، القاهرة.

تحدث مقارنة للفعل[1].

الموقف الطحاوى: تذهب الطحاوية إلى رأى قريب مما تذهب إليه الماتريدية بصدد الاستطاعة، وهو فى الوقت نفسه يمثل توسطا بين الفرق المختلفة حول هذه المسألة. تقول الطحاوية: إن الاستطاعة التى يجب بها الفعل، من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به، تكون مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات- فهى قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب والأمر والنهى، وهى كما قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[2][3]، والذى تذهب إليه الطحاوية وتقرره "أن للعبد قدرة هى مناط الأمر والنهى والتكليف وهذه القدرة قد تكون قبل الفعل ولا يجب أن تكون معه، والقدرة التى بها الفعل لا بد أن تكون مع الفعل، ولا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة، وأما القدرة التى من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فقد تتقدم الأفعال، وهذه القدرة المذكورة فى قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[4]، فأوجب الحج على المستطيع ولم يعاقب أحداً على ترك الحج، كذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[5]، فأوجب التقوى بحسب الاستطاعة، فلو كان من لم

---

(١) التمهيد في أصول الدين: لأبي المعين النسفي، ص(٥٤)

(٢) سورة البقرة: آية (٢٨٦)

(٣) شرح الطحاوية ص(٣٧٩)

(٤) سورة آل عمران: آية (٩٧)

(٥) سورة التغابن: آية (١٦)

يتق الله لم يستطع التقوى، لم يكن قد أوجب التقوى إلا على من أتقى، ولم يعاقب من لم يتق وهذا معلوم الفساد من وجهة نظر الطحاوية.

والمراد منه استطاعة الآلات والأسباب، ومن ذلك قول الرسول صل الله عليه وسلم لعمران بن حصين: " صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب "[1] إنما نفى استطاعة الفعل معها وأما ثبوت الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة فهى مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾[2]، والمراد نفى حقيقة القدرة لا نفى الآلات والأسباب لأنها كانت ثابتة، وكذلك قول صاحب موسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾[3]

وقوله سبحانه ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾[4] والمراد منه حقيقة الصبر لا أسباب الصبر وآلاته، فإن تلك كانت ثابتة له، ألا ترى أنه عاتبه على ذلك، ولا يلام من عدم آلات الفعل وأسبابه على عدم الفعل، وإنما يلام من امتنع من الفعل لتضييع قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به، أو لعدم شغله إياها بغعل ما أمر به "[5]

---

(١) الحديث: أخرجه الإمام البخارى في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة - باب إذا لم يطق قاعداً لي على جنب (٣٧٦/١) [ح١٠٦٦]

(٢) سورة هود : آية (٢٠)

(٣) سورة الكهف: آية (٦٧)

(٤) سورة الكهف: آية (٧٥)

(٥) شرح الطحاوية ص (٣٧٩، ٣٨٠)

ومن وجهة أخرى يعترض الطحاوية على قول المعتزلة أن القدرة لابد أن تكون قبل الفعل، فإن هذا من وجهة نظر الطحاوية باطل مطلقًا، فإن وجود الأمر مع عدم بعض شروطه الوجودية ممتنع، بل لابد أن يكون جميع ما يتوقف عليه الفعل من الأمور الوجودية موجودًا عند الفعل، ولذلك فنقيض قول المعتزلة هو الأحق، وهو أن الفعل لابد أن يكون معه قدرة[١].

علي أنه لابد أن يعلم أن هناك نوعين من القدرة " نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذه هى التى يتعلق بها الأمر والنهى وهذه تحصل للمطيع والعاصى وتكون قبل الفعل، وهذه تبقي إلى حين الفعل، إما بنفسها عند من يقول ببقاء الأعراض، وإما بتجدد أمثالها عند من يقول أن الأعراض لا تبقي زمانين، وهذه قد تصح للضدين، وأمر الله مشروط بهذه الطاقة، فلا يكلف الله من ليس معه هذه الطاقة، وضد هذه العجز، والفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة، والاستطاعة المقارنة تدخل فيها الإرادة الجازمة بخلاف المشروطة في التكليف، فإنه لا يشترط فيها الإرادة، فالله تعالى يأمر بالفعل من لا يريده لكن لا يأمر به من لو أراده لعجز عنه "[٢].

وتقف الطحاوية موقفًا وسطاً بين الفرق الكلامية بصدد أفعال العباد، فتقرر "أن الجبرية غلوا في إثبات القدر فنفوا صنع العبد أصلاً، كما غلت المشبهة في إثبات الصفات، فشبهوا، والقدرية نفاة القدر جعلوا العباد خالقين

(١) شرح الطحاوية ص (٣٨٢)

(٢) نفس المصدر ص (٣٨٢، ٣٨٣)

مع الله، ولهذا كانوا "مجوس هذه الأمة" من حيث أن المجوس أثبتوا خالقين وهم أثبتوا خالقين"[١].

وتذكر الطحاوية أن كل دليل صحيح يقيمه الجبريون إنما يدل على أن الله تعالى خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ولا مريد ولا مختار وأن حركاته الاختيارية بمنزلة المرتعش وهبوب الرياح وحركات الأشجار، وكل دليل صحيح يقيمه المعتزلة إنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة وأن إضافته ونسبته إلى الإنسان إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور لله تعالى وأنه واقع بغير مشيئة وقدرة، وهنا تقرر الطحاوية أننا إذا ضممنا ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى، فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن وسائر كتب الله المنزلة من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم يستوجبون عليها المدح والذم[٢].

وهكذا تذهب الطحاوية إلى أن في كل فريق جانباً من الحق " وأن أدلة الحق لا تتعارض، والحق يصدق بعضه بعضاً "، ولكن ذلك لا يمنع الطحاوية من تناول بعض أدلة كل فريق وتفنيدها، فمن ذلك ما استدل به الجبريون على صحة مذهبهم من قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ

---

(١) نفس المصدر ص (٣٨٤)

(٢) نفس المصدر ص (٣٨٤ ، ٣٨٥)

ٱللَّهَ رَمَىٰۚ ﴾[1] فتقول الجبرية إن الله تعالى نفى عن نبيه الرمى، وأثبته لنفسه سبحانه، فدل على أنه لا صنع للعبد، وترد الطحاوية بأن الآية التى استدل بها الجبريون إنما هي دليل عليهم لأنه تعالى أثبت لرسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رمياً بقوله: " إذا رميت "، فعلم أن المثبت غير المنفي، وذلك لأن الرمى له ابتداء وانتهاء، فابتداؤه الحذف وانتهاؤه الإصابة، وكل منهما يسمى رمياً، فالمعنى حينئذ - والله أعلم - وما أصبت إذا حذفت ولكن الله أصاب، وإلا فإنه يمكن أن يقال قياسًا عليه: وما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما صمت إذا صمت ولكن الله صام وهكذا، وواضح فساد هذا "[2].

وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾[3]، فمعنى الآية: أحسن المصورين المقدرين، " والخلق " يذكر ويراد به التقدير، وهو المراد هنا بدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[4] أى الله خالق كل شيء مخلوق، فدخلت أفعال العباد في عموم كل، وتقول الطحاوية: ما أفسد قول المعتزلة في إدخال كلام الله تعالى في عموم: كل الذي هو صفة من صفاته، يستحيل عليه أن يكون مخلوقًا، وأخرجوا أفعالهم التى هى مخلوقة من عموم: كل "[5].

(١) سورة الأنفال : آية (١٧)

(٢) شرح الطحاوية ص (٣٨٥)

(٣) سورة المؤمنون : آية (١٤)

(٤) سورة الرعد : آية (١٦)

(٥) شرح الطحاوية ص (٣٨٦)

وعليه فالطحاوية تقف موقفًا وسطًا بين كون العبد محدثًا لفعله وكون هذا الإحداث وجب وجوده بمشيئة الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[1]، فقوله سبحانه: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ إثبات للقدرة بقوله: " فألهمها " وإثبات لفعل العبد بإضافة الفجور والتقوى إلى نفسه، ليعلم أنها هى الفاجرة والمتقية، وقوله بعد ذلك ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾[2] إثبات أيضاً لفعل العبد، ونظائر ذلك كثيرة "[3].

وإذا كانت الطحاوية تقرر بأن العبد فاعل لفعله حقيقة وله قدرة حقيقة لقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ ﴾[4] فأنهم يميزون في أفعال العباد بين نوعين: نوع يكون منه من غير اقتران قدرته وإرادته فيكون صفة له ولا يكون فعلاً كحركات المرتعش، ونوع يكون منه قارناً لإيجاد قدرته واختياره، فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد كالحركات الاختيارية، والله تعالى هو الذى جعل العبد فاعلاً مختاراً وهو الذي يقدر على ذلك وحده لا شريك له، ولهذا ينكر السلف الجبر إذ لا يكون الجبر إلا من عاجز ولا يكون إلا مع الإكراه، والله تعالى لا يوصف بالإجبار بهذا الاعتبار لأنه سبحانه خالق الإرادة والمراد قادر على أن يجعله مختاراً بخلاف غيره، والله تعالى إنما يعذب عبده على الفعل الاختيارى، والفرق بين العقاب على الفعل الاختيارى

---

(١) سورة الشمس : آية (٧ ، ٨)

(٢) سورة الشمس : آية (٩ ، ١٠)

(٣) شرح الطحاوية ، ص (٣٨٧)

(٤) سورة البقرة : آية (١٩٧)

وغير الاختيارى مستقر في الفطر، وهكذا ففعل العبد فعله له حقيقة، ولكنه مخلوق لله تعالى ومفعول لله تعالى، وليس هو نفس فعل الله تعالى، ففرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق، فأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد، وهنا تثبت الطحاوية للعباد فعلاً وكسباً، وأضافوا الخلق إلى الله تعالى[١].

ومما سبق يتضح لنا أن هذه الوسطية التى سلكها كل من الماتريدية والطحاوية بصدد مسألة أفعال العباد يمكن أن نلتمس لها جذوراً أشعرية، حيث حاول الإمام الأشعرى التوسط بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار فيما يعرف بنظريته في الكسب، ويستند موقف الأشعرى من أفعال العباد إلى قضية أساسية مؤداها: " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن "[٢]، وقد جاء موقفه معارضاً للمعتزلة في قولهم بحرية الإرادة وللمجبرة في قولهم بالجبر، حيث فرق الأشعرى " بين الأفعال الاضطرارية التى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، والأفعال الاختيارية وهى التى يقدر عليها العباد وتكون مسبوقة بإرادة الله تعالى في حدوثها واختيارها وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب العباد أفعالهم، فالفعل المكتسب إذن هو ذلك الفعل المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله تعالى وكسباً من العبد لقدرته التى خلقها الله تعالى له وقت الفعل، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً وهما

---

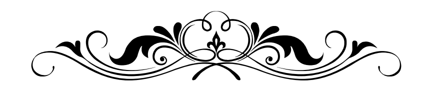
(١) شرح الطحاوية ص (٣٩٠، ٣٩١) بتصرف .

(٢) الإبانة في أصول الديانة : الأشعرى ص (١٥)

يفترقان في باب الضرورة والكسب، لكنهما يستويان في باب الخلق "[1].

فالله تعالى إذن هو الذي يخلق أفعال العباد والإنسان هو مكتسبها " وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة لله تعالى، أنه هو الفاعل الحقيقي لها وما الإنسان إلا مكتسبها من أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لجاءت على نحو ما يشتهيه ويقصد، ولكن الأمور لا تسير وفق ما يشتهي الإنسان، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلا من محدث أحدثه قاصداً إليه فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين "[2].

وهكذا يذهب الإمام الأشعرى - كما ورد في سياق كلامه - " إلى أن الاستطاعة تكون مع الفعل لا قبله " وبذلك يذب عن مذهبه شبهة الميل جهة الجبريين أو القول بالجبر المطلق، وعلى أية حال، فإن نظرية الكسب الأشعرية مهما وجه إليها من نقد أو هجوم فإنها ظلت محاولة للتوفيق بين الآراء المتعارضة ورغبة في التوسط بين وجهات النظر المتباعدة، وكانت هذه المحاولة انجازاً فكرياً مواكباً أو سابقاً بقليل تلك الجهود التى بذلتها الماتريدية والطحاوية في هذا الصدد.



(١) اللمع : الأشعرى ص (٧٥ ، ٧٦) بتصرف .

(٢) اللمع : ص (٩٤)، وينظر: أفكار المتقدمين والمتأخرين : الرازى ص(١٥٢)، دار الكتاب العربي، بيروت سنة ١٤٠٤هـ .

الخاتمـة

نسأل الله تعالى حسنها

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على إمام المرسلين، وخاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعــد،

ففي ختام هذا البحث المتواضع والذي عشت فيه مع فرقتى الماتريدية والطحاوية فضلاً عن الأشعرية، ونزعتهم الوسطية في أهم المسائل الكلامية، أقف لألخص أهم النتائج التى توصلت إليها بفضل الله تعالى - وتوفيقه، وذلك من خلال معايشتى لهذا البحث، وهذه النتائج كالآتي:-

١- ليست الوسطية التى تحدثت عنها في البحث المتواضع تعنى الوسطية بالمفهوم الحسابي، وإنما هى وسطية تهدف إلى تحقيق روح الاعتدال في الفكر والتوفيق بين الفرق والتيارات الفكرية المتنافرة، مع بقاء الرغبة في الميل إلى هذا الفريق أو ذاك في بعض الأحيان.

٢- إن هذه الوسطية كانت من أهم سمات القرن الرابع الهجرى هذا القرن الذي عمل على إخفاق حدة الصراع والتنافر في الاتجاهات الفكرية والكلامية، ولذا كان هذا القرن بحق قرن التوفيق بين التيارات المتصارعة، وليس هذا بغريب على قرن شهد أعظم الانجازات الفكرية لهذه الأمة الإسلامية، وقد اعتبره كثير من المؤرخين هو أزهى صورة للحضارة الإسلامية تاريخياً وفكرياً.

٣- إن فرقتى الماتريدية والطحاوية فضلاً عن الأشعرية، كانت مثالاً للفرق

التى تنشد الحلول الوسطى، وتعمل على التقريب بين وجهات النظر المتباعدة، ولعل في بعض المسائل الكلامية التى تحدثت عنها في هذا البحث وتناولت من خلالها مواقف تلك الفرق تأكيداً لهذا المعنى، مع ملاحظة أن أطراف الصراع الفكرى لم تكن واحدة في كل مسألة، وإن كان أهل الاعتزال في أغلب الأحوال يمثلون طرفاً من أطراف الصراع، كما أن المشبهة والمجسمة يمثلون الطرف الثاني في معظم الأحوال أيضاً، وقد تبين لى أن هناك شططاً في موقف كل طرف سواء كان هذا الشطط من ناحية التنزية الذي تنشده المعتزلة والذي أدى بخصومهم إلى وسمهم بالتعطيل، أو بالتجسيم المتحيز لدى كل من المشبهة والمجسمة.

٤- إن مفهوم التطرف لا يقتصر فقط على الاتجاه صوب أفكار سلبية، كالقول مثلاً بالتجسيم لمفهوم الذات الإلهية، بل إن التطرف يحمل بين طياته معنى من معاني التعصب الفكرى الذي يؤدى إلى التباعد والتنافر، ولذا يجب أن تنأى عنه كل فرقة إسلامية.

٥- إن أى فرقة إسلامية حاولت أن تشكل نسقاً فكرياً وكان كل اعتمادها في مدار بحثها وركيزة مذهبها على العقل فقط ستقع في دائرة التطرف، ومن ثم فالمعتزلة - أحد أطراف الصراع - يدخلون تحت لواء التطرف، وذلك لاتخاذهم العقل ركيزة أساسية لمذهبهم، وليس أدل على ذلك من مواقفهم الحادة تجاه كثير من القضايا الكلامية والتى تناولنا بعضاً منها في هذا البحث المتواضع، وكذلك لجوئهم إلى أسلوب التأويل الذي ربما جاء متعسفاً أحياناً وذلك من أجل

إثبات صحة مذهبهم، كما أنهم وقفوا في أحيان كثيرة موقف المواجهة مع نصوص قرآنية ونبوية صريحة وواضحة، وليس ذلك إلا لرفع لواء نزعة عقلية صارمة أو محاولة لأفكار مسألة أجمعت عليها الأمة، أو رغبة في التنزيه المطلق أوقعهم في شباك اتهامات خصومهم الذين وقفوا منهم موقف المناهض، كما أن في مواقف المشبهة والمجسمة - الطرف الثانى في الصراع - تطرفاً وشططاً في قضايا لا تتصل بعقيدة الإسلام من قريب أو بعيد، ومن ثم جاءت أغلب أرائهم مناهضة لعقيدة الإسلام مجافية لفطرته.

٦- نلاحظ أن الاتجاهات الفكرية المتطرفة وإن كان لها اهتمام وتأثير في غضون فترة زمنية معينة إلا أن ذلك لم يدم كثيراً، وخير دليل على ذلك ما شهد به تاريخ الفكر الإسلامي على أفول نجم حركة الاعتزال وزوال مذهب التجسيم، وأما من ناحية المواقف المعتدلة التى تتمثل في مذهب أهل السنة (الأشعرية - الماتريدية - الطحاوية) فإن تاريخ الفكر الإسلامي يشهد لها بالبقاء والاستمرار لما فيها من نزعة التوسط وروح الاعتدال.

وصلِ الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

إعـداد

د/ أحمد عبد المنعم عبد المجيد

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية بأسوان جامعة الأزهر

المراجــع

١- القـرآن الكريم

٣- أساس البلاغة: الزمخشرى، ت/ محمد باسل عون، دار الكتب العلمية، بيروت ط/ أولى سنة ١٩٩٨م.

٤- أساس التقديس: فخر الدين الرازى، طبعة كردستان سنة ١٣٢٨هـ

٥- إسلام بلا مذاهب، مصطفي الشكعة، الدار المصرية اللبنانية سنة ١٩٩٧م

٦- أصول الدين: أبي اليسر البزدوى، ت/ هانز بيترلنس ط/١ سنة ١٣٨٣هـ، الحلبي، القاهرة.

٧- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الطبيب الرازى، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٨هـ، القاهرة

٨- أفكار المتقدمين والمتأخرين: الرازى ص(١٥٢)، دار الكتاب العربي، بيروت سنة ١٤٠٤هـ.

٩- الإبانة عن أصول الديانة: الأشعرى، ت/ فوقية حسين محمود، دار الأنصار ط/ أولى سنة ١٣٩٧هـ، القاهرة.

١٠- الإقتصاد في الاعتقاد: الغزالي ص(٤٤)، دار الكتب العلمية، ط/ أولى سنة ١٤٢٤هـ، بيروت.

١١- الأنساب: السمعانى (٣/١٢)، ت/ عبدالرحمن اليمانى، ط/١ سنة ١٩٦٢م

١٢- الأنوار اللطيفة: للداعي الفاطمى طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني، الهيئة العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م

١٣- البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى، ط/ القاهرة سنة ١٩٦٩م

١٤- البداية من الكفاية في النهاية في أصول الدين: نور الدين الصابونى، ت د/

خليف، ط دار المعارف سنة ١٩٦٩م
١٥- التأويل الإسماعيلي الباطنى ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية، عبد العزيز سيف النصر، مطبعة الجبلاوى، ط/ أولي سنة ١٤٠٤هـ
١٦- التبصير في الدين وتمييز الفرقة عن الفرق الهالكين: الاسفراييني، ت/ كمال الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط/ أولى سنة ١٤٠٣هـ
١٧- التبصير في الدين: الإسفرايني، ت/ كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان ط/ أولي سنة ١٤٠٣هـ.
١٨- التجسيم عند المسلمين مذهب (الكرامية)، سهير مختار، ط سنة ١٩٧١م القاهرة.
١٩- التعريفات: الجرجاني، ت/ جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ط/ أولى سنة ١٤٠٣هـ.
٢٠- التعليقات الميسرة على شرح الجوهرة: د/ حسن محرم الحوينى، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر، ط/ أولي سنة ١٤٣٧هـ
٢١- التمهيد في أصول الدين: النسفي، ت/ عبد الحى قابيل دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٤٠٧هـ القاهرة
٢٢- التمهيد في أصول الدين: لأبي المعين النسفي، ت/ عبد الحى قابيل، دار الثقافة للنشر سنة ١٤٠٧هـ، القاهرة.
٢٣- التوحيد: الماتريدى، ت/ فتح الله خلف، دار الجامعات المصري، الإسكندرية.
٢٤- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر محيي الدين الحنفي، مكتبة محمد خان، كراتشى
٢٥- الفرق بين الفرق البغدادى، دار الأفاق الجديدة، بيروت ط/ ثانية سنة ١٩٧٧م
٢٦- الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: صلاح أبو السعود

٢٧- الفقه الأكبر: الإمام أبو حنيفة، مكتبة الفرقان الإمارات العربية، ط/ أولى سنة ١٤١٩هـ.

٢٨- الفهرست: ابن النديم، ت/ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط/ ثانية سنة ١٩٩٧م

٢٩- القاموس المحيط: الفيروزآبادى، ت/ مكتب تحقيق التراث، إشراف محمد نعم، مؤسسة الرسالة، ط/٨ سنة ٢٠٠٥م.

٣٠- القول السديد في علم التوحيد: محمود أبو دقيقة، ت/ عوض الله حجازى، الإدارة العامة لإحياء التراث الأزهر الشريف.

٣١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: الأشعرى، ط سنة ١٩٥٣م بيروت

٣٢- المحيط بالتكليف: القاضى عبد الجبار، ت/ عمر السيد عزمى، مراجعة أحمد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة

٣٣- المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضى عبد الجبار، مطبعة دار الكتب، ط/ أولى سنة ١٩٦٠م

٣٤- المقفي الكبير: المقريزى، ت/ محمد البعلاوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط/ سنة ١٤١١هـ

٣٥- الملل والنحل: الشهرستاني، مؤسسة الحلبي

٣٦- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ابن الجوزى، ت/ محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط / أولي سنة ١٩٩٢م

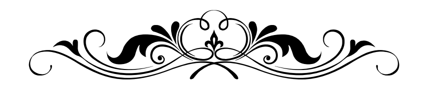
٣٧ الموسوعة الميسرة فى المذاهب والأديان: د/ مانع بن حماد الجهنى، دار الندوة العالمية للنشر، ط/٤ سنة ١٤٢٠هـ

٣٨- تاريخ الجهمية والمعتزلة: جمال الدين القاسمى، مكتبة النافذة ط/ أولي سنة ٢٠٠٦م

٣٩- تاريخ المذاهب الإسلامية: أبو زهرة، دار الفكر العربي، سنة ١٩٩٦م
٤٠- تاريخ دمشق: ابن عساكر، ت/ عمر بن غرامه، دار الفكر للطباعة والنشر سنة ١٩٩٥م.
٤١- تبصرة الأدلة: أبو المعين النفسي، دار الكتب المصرية، القاهرة (مخطوط)
٤٢- تبيين كذب المفترى: ابن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت ط/ ثالثة سنة ١٤٠٤هـ
٤٣- تذكرة الحفاظ: الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت،
٤٤- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ت/ محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ.
٤٥- تفسير المنار: محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٠م.
٤٦- تناقض أهل الأهواء والبدع: عفاف بنت حسن بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط/ أولى سنة ٢٠٠٠م
٤٧- جامع البيان في تأويل القرآن: الطبرى، ت/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط/ ١ سنة ٢٠٠٠م.
٤٨- حاشية الجمل على الجلالين: سلمان بن عمر العجلي الشهير بالجمل، طبعة الحلبي.
٤٩- دراسات في الفرق المنتسبة إلى الإسلام: محمود مزروعة، مطابع ابن سينا، القاهرة سنة ٢٠٠٩م.
٥٠- دراسات في الفرق والطوائف الإسلامية: أحمد عبد الله اليظى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط سنة ٢٠٠٢م.
٥١- سلام الأحكام على سواد الأعظم: إبراهيم حلمى الوفى، ط/ أولى سنة ١٣١٣هـ الأستانة
٥٢- سير أعلام النبلاء: الذهبي، ت/ مجموعة من المحققين إشراف شعيب

الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ثالثة سنة ١٩٨٥هـ
٥٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، ت/ محمود الآرناؤوطى، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط/ أولى سنة ١٩٨٦م
٥٤- شرح الأصول الخمسة: القاضى عبد الجبار، ت/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط/٢ سنة ١٩٨٨م
٥٥- شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ت/ محمد محمد شاكر، مكتبة أنس بن مالك سنة ١٤٠٠هـ بتصرف
٥٦- شرح العقائد النفيسة: التفتازانى، ت/ أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٨م.
٥٧- شرح المقاصد: التفتازانى، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ أولى سنة ١٤٢٢هـ
٥٨- شرح جوهرة التوحيد البيجورى، دار الكتب المصرية سنة١٤٣٦هـ
٥٩- فضائح الباطنية: الغزالي، ت/ عبد الرحمن بدوى، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت.
٦٠- في علم الكلام: د/ أحمد محمود صبحى، دار النهضة، بيروت، ط/٥ سنة ١٤٠٥هـ
٦١- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر بيروت، ط ثالثة سنة ١٤١٤هـ.
٦٢- لسان الميزان: ابن حجر العسقلانى، ت/ دار المعرفة النظامية، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت ط/ ثانية سنة ١٩٧١م
٦٣- متشابه القرآن: القاضى عبد الجبار، دار النصر للطباعة سنة ١٩٦٦م
٦٤- مدارك التنزيل وحقائق التأويل: النسفى، ت/ يوسف بديوى، دار الكلم الطيب، بيروت ط/أولى سنة ١٩٩٨م.
٦٥- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت

٦٦- مفاتيح الغيب: الرازى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/٣ سنة ١٤٢٠هـ
٦٧- مفتاح السعادة ومصباح السيادة: طاش كبرى، ت/ كامل أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٦٨- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: الأشعرى، ت/ محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، ط/ ٢ سنة ١٩٦٩م
٦٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: الأشعرى، تصحيح/ هلموت ريتر، دار فرانز شتايز بمدينة فيسيادن، ألمانيا، ط/ ثانية سنة ١٤٠٠هـ
٧٠- مقاييس اللغة: ابن فارس، ت/ عبد السلام محمد، دار الفكر سنة ١٩٧٩م.
٧١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، ت/ إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط سنة ١٩١٠م.



فهــرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

